

# جطلية القرآن

الدكتور خليل احمد خليل

دار الفكر اللبناني



جَطْلِيَّةُ الْقُرْدَان

# جَطْلِيَّةُ الْقُرْآن

الدكتور خليل احمد خليل

دار الفكر اللبناني  
بَيْرُوت

# دار المَكْرُ اللبناني

الطباعة والنشر

كتفيف بشارة المرحبي - بيروت - لبنان  
صاف: ٦٣١٠٢ - ٦٣٠٩٦ - ٦٣٠٧٥٧  
منب: ٤٤٩٠٥٦ / ١٦

جميع الحقوق محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى ١٩٩٤

---

«ليس الكافرُ من يحتقر آلهة الجمّهور ، إنما الكافرُ من يتبنّى نصّورَ

الجمّهور عن الآلهة»

أبيقور

---



## ١/ استهلال

---

١/١ كتاب للعقل :

من موجبات الالتزام بقضايا الشعب العربي ، الاتصال بتراثه من حيث هو ثقافة فاعلة ، وفهمه في ضوء الحاضر المقبل ، دون التزوع إلى تبريره أو توئينه . فالملحق العربي يعني من استلاب وعيه الفكري ، سواء بحرمانه من حقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه ، أو بتهربيه من ثقافة شعبه وتغريبه عنها إلى ثقافات وأيديولوجيات أخرى ، لاستيعابه في نطاق سيطرتها ، وإذا حاول هذا الملحق ، عبر التزامه الفكري وتعلمه التحريري ، أن يتمثل مقومات تراثه القومي ومفترعاته الوطنية والمحلية ، إلى جنب تفاعله بثقافات الشعوب الأخرى ، جُوبه باصطدامه أقله مصادرة أعماله للحؤول دون بلوغها الأفهام ، وأكثر التنكيل به جسداً وحياة على حساب العقل .

وما كتبنا هذا ، جدلية القرآن ، إلا كتاب للعقل وللعاقلين . سببه التزامنا العلمي والعملي بتراثنا ، وخطره أنه يخرج على المأثور الإيماني والإلحادي في تقويم الإرث السلفي . أما هدفه العام فهو استنباط الدلالات الجدلية في القرآن الكريم ، وتصنيفها في ثلاثة مستويات تحليلية وتاليفية هي : الغيب ؟ الطبيعة ؟ البشر .

وهنا ، يرقى إلى جهدنا العقلاني هذا ، إشكال التعاطي مع الفكر الاعتقادي . إلا أن هذا الإشكال ليس جديداً على الفكر العربي ، قدماً وحديثاً ؛ وليس جديداً على مجمل محاولات الفكر البشري في هذا المضمار . بيد أن الجديد في محاولة تعاطينا مع مكونات تراثنا العربي ، هو

أننا نظرنا فيه من ثلاثة زوايا فاصلة : الأولى زاوية مضمونه الإسطوري (\*) ، والثانية زاوية مضمونه الديني - وهي موضوع عملنا هذا ، والثالثة زاوية مضمونه الفلسفي ، التي سنكمل بها ثلاثتنا هذه (\*\*).

لكن ، إذا تحول الإشكال إلى سؤال خاص عن إمكان حصر الإطلاق الاعتقادي بمقاييس النسبية والسيبية التي تحلّل وتُجادل ؛ وجدنا أنفسنا أمام واجب العقل وحقه في تمحيص ما يُعرض عليه . فهل يتخلّى المخلوق العاقل عن حقه في عقله ، ليسترضي المستبدّين بذوي الحجّي وأصحاب النهي ، أم يلتزم بما هو منبسط لإداركه وفهمه ؟

ال الخيار ، بالنسبة إلينا ، واضح . والمسألة محسومة . أننا نرفض الخوف من الجلادين ، معطّلي العقول والأيدي ؛ ولا نأبه لشيء آخر سوى الحق . فالقرآن الكريم ركن أساس في عمارة تراثنا . والعربى ، شاء أم أبى هو في ضيافة هذا الركن . سواء عليه أن يتقبله أو أن يرفضه ؛ إذ أن الجوهر يكمن في واقع التعامل السلوكي وفي المنهج العلمي . وليس في القبول الانقيادي ، التسليمي ؛ ولا حتى في الرفض الجاهلي . لهذا ، رأينا من واجبنا الاسترشاد بمنهج التحليل الجدلّي للواقع التاريخي الذي استوحى فيه قوله ، القرآن الكريم ؛ وبإدراك عاقل وفاحم لما يتضمنه من شمول واستنساب .

بهذا المنهج العلمي لنفهم الظاهرة الدينية التاريخية ، من زاوية التغيير الاجتماعي والتَّوْحِيد القومي عند العرب ، سنبسط أمامنا إمكان الجدل القرآني ، بعيداً عن الخيارات الإيديولوجية المتسرعة . فالإيمانية من شأنها تكريس الامتثال والإنتقاد لحدث تاريخي في حياة العرب ، دون فهمه ، مما قد يحوّل الإيمان ذاته ، بما هو فعل بشري ، إلى إعادة تكرارية رتيبة لا يستوحى حاملها حتى يؤمن به . والإلحادية الجاهلية من شأنها ، هي أيضاً ، طمس صلتنا بالخلاقة بتراثنا ، وتغريّنا عنه ، دون فهمه من خلال التعاطي المتواصل معه .

---

(\*) د. خليل أحمد خليل : مضمون الأسطورة في الفكر العربي ، الطبعة الأولى ؛ منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

(\*\*) مستقبل الفلسفة العربية ، مجد ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١ .

والحق ، أن الأحياء هم الذين ينظرون في مخلفات الأموات ؛ وهم الذين يختارون من ماضيهم لحاضرهم القائم المقبل ؛ وليس العكس قطعاً . ومعنى هذا الكلام ، بكل بساطة ، أن الصراع يدور فقط بين الأحياء أنفسهم ، بسبب تناقض مواقعهم الإجتماعية ، واختلاف تمثيلهم النظري للحاضر - المستقبل . وليس بسبب الماضي أبداً . والحال ، فلماذا نعود ؟ إذن ، إلى ماضينا التراثي القديم ؟ إننا نعوده ، بالدرس والفهم ، قاصدين الاستنتاج الحي من دروسه ، وراغبين في الاختيار المفيد الذي يضيف إلى فاعلية شعبنا ، ويخرجه من أممية التراث . إنها عودة استطلاع والتزام ، لا عودة انقياد واستسلام .

إذن ، ليس هذا البحث من التبشيرية الإيمانية أو الإلحادية بشيء . وهو ليس محاولة حديثة لتفسير القرآن وتعليل نزوله . فهذا غرض استفادته المباحث التراثية التي ترشدنا هنا ، لا أكثر ، في اكتناه بعض الدلالات القرآنية . يبقى أن الهدف الخاص ، لهذا البحث ، هو وصل ظاهرة الفكر القرآني بتاريخ إجتماعي ملموس . فيما أن القرآن كتاب أوحى للعقل - وكل ذي عقل يوحى إليه - ، فإن العقل العربي المعاصر مسؤول عن ممارسة حقه الواجب في محاورته جدلاً ، نفياً وإثباتاً . وإذا كان الفكر الاعتقادي - ومنه الفكر الديني ، وما يسبقه أو يلحقه من فكر أسطوري - يلتقي والفكر الفلسفـي ثم الفكر العلمي ، عند قاعدة الافتراض ؛ فإن الفكر الاعتقادي يتزعزع دائمـاً إلى إقامة عبادة أو دين ؛ في حين أن الفكر العلمي يظل متقدلاً ، كالحياة ، بين جدلية الافتراض والبرهان ، والتحقق والإنجاز المادي ، إلى ما لا نهاية . فكيف يمكننا النظر جديـاً في الفكر الاعتقادي القائم على الانقياد ؟

## ٢/ الانقياد الاعتقادي والجدلـيات :

لا مشاحة أن الدين ، من حيث هو انقياد اعتقدـي ، ينطوي في الكتاب على مجادلاتٍ (الغيب ، الطبيعة ، البشر) ، إلى جنب الخطابـية المركزة (التبشير المتواصل) . وهو يتضمن نسقاً من الرؤى التمثيلـية التي تستدل بالأضداد والمتوازيـات والمتقابلـات والمتكاملـات طوراً ، وبالـمـطلقات المتتجاوزـة لكل جدلـيات الواقع والتاريخ طوراً آخر . فالواحد الأـحد ، المفرد الإلهـي ؛ يتجاوزـ في الاعتقاد كلـ تضاد أو توـازـ أو تقابل وتكامل ؛ فهو أحد لا شبيـه له ولا آلهـة معـه . وأما المـشـنى البـشـري ، الزوجـان من ذـكر وـأنـثـى ، فهو اـعـتقـاديـاً منقادـ لأـمـر

المفرد الإلهي الذي لا يتصل به ، في الدين الإسلامي ، إلا بشكل عليائي حيث تلاقى السيرورة الإلهية والسيرورة البشرية في حالة الوحي - أي الوعي النبوى الخاص . ذلك أن الإنسان المترفع وعيه بالنبوة إنما هو الذي يستوحى من المفرد الإلهي ، فيستوعي ويتجه بوعيه الخاص إلى كافة الأزواج . والزوج من معانيه هنا الثنائي البشري ، وأيضاً الصنف والنوع . وعليه ، يبدو أن النبي هو الوسط الأمثل بين عالم الغيب وعالم الشهادة حيث تقوم مجادلات الطبيعة والبشر . و يبدو أن أداته في إقامة صلة البشر بالله ، هي الآية الدينية ، العبرة ، التي تكون تارة رمزاً ، وتارة تكون إشارة لطيفة أو دلالة مانعة . والآية بما هي جزء من سورة - أو فصل - في الكتاب ، إنما توجه إلى قوم النبي ﷺ في اتجاهين : أحدهما الاتجاه القومي الذي ينزع ويفضي غالباً إلى توحد أو تكافل قومي معين (المؤمنون إخوة) ؛ وثانيهما الاتجاه الأخروي الذي يستعلي بالمؤمنين المنقادين إلى أعلى علیٰ ، حيث يطمحون إلى علاقة دينية بالقيمة من خلال إيمانهم بالحي القيوم ، أي القائم بتدبير الخلق .

نكتفي الآن بهذه الإشارة العجلى إلى جدل الانقياد الاعتقادي ؛ ونتساءل : كيف كانت في المقابل تنظر الجدليات غير الدينية إلى ظاهرة الدين ؟ هنا تتبدى لنا ظرنا منظورات عدة أبرزها : المنظور التارىخي ، المنظور الماركسي - اللييني ؛ المنظور العلمي الحديث .

#### ١ - المنظور التارىخي :

يرى أرنولد تويني<sup>(١)</sup> أن الدين هو الرد الروحاني على أحد اكتشافات الوعي . فالتاريخ عنده له معنيان : معنى موضوعي أي سيرورة التغير والتبدل ؛ ومعنى ذاتي أي درس الظروف التي يتبدل فيها وضع ما ، متحولاً إلى وضع آخر . ويستفاد من النظر في تاريخ الأديان ، ظهور ستة أديان كبرى ، ما بين جيل زرادشت وجيل النبي محمد ﷺ ، هي الزراداشتية ، اليهودية ، البوذية ، الهندوكية ، المسيحية ، الإسلام .

وبما أن الإنسان يبدو قد ظهر على وجه الأرض منذ أقل من مليون سنة ، فإن

Toynbee - Arnold: Le changement et la tradition; éd. Payot, Paris 1969. Voir (1) P.P. 22, 27, 31, 62, 72, 84, 133, 185, 186, 187, - 191, 212.

أونولد توينبي يقترح الترتيب التالي لمراحل تاريخ الظاهرة الدينية :

- أ - عصر دفن الموتى بوصفه طقساً دينياً : قبل زوال الإنسان النياندر تالي ؟
- ب - عصر عبادة الطرائد (الباليلوتي الأعلى) : قبل ١٥٠٠٠ سنة ، ويُستدل على ذلك بمواضيع فن سكان الكهوف ؟
- ج - عصر عبادة السلطة البشرية الجماعية : قبل ٥٠٠٠ سنة تقريباً ؟
- د - عصر الديانات الأولى التي حاولت ، منذ ٢٥٠٠ سنة ، وضع الفرد موضع صلة مباشرة مع الواقع الروحاني الأخير ، وحاولت التوجه للبشرية جموعاً .

إن تاريخ الظاهرة الدينية يتسم بعدة سمات ، أبرزها وأهمها في مرحلة ما قبل التاريخ أن عبادة الطبيعة غير البشرية كانت ناجمة عن سيطرة تلك الطبيعة على البشر . ومع انتصار البشر على أجزاء من الطبيعة أو على بعض التجمعات البشرية الأخرى ، تكونت عبادة السلطة البشرية الجماعية ؛ فكأن الإنسان لا يعبد ما يخضع له ، وإنما يتعبد ما يستعبده . وبعد فجر الحضارة المنبلاج منذ خمسة آلاف سنة ، ومع تحول الواقع الاجتماعي ، بدأت تتفكر عبادة الطبيعة ، وأخذت تقوم عبادة البشر مقامها . الأمر الذي خلق نزعة التحرر من عبادة الجماعة ، تلك النزعة التي تمثلت في الأديان العليا ذات المثل الروحانية المعدية لظواهر العالم البشري وغير البشري .

في مُناخ التحوّلات الكبرى ، ظهر الإسلام ، فقضى على البوذية في جنوب الهند وأبعد المسيحية عن جنوب غرب آسيا وعن شمال أفريقيا ، واكتسح أتباع الزراداشتية والهندوكتية ، وأقام رأس جسر مع جنوب شرق أوروبا .

وفي هذا السياق ، يعلّل أونولد توينبي صلة الإنسان بموروثاته ، فيرى : «أن الموروث الاجتماعي والثقافي للإنسان هو أقل ديمومة من الإنسان نفسه ... لأن هذا الموروث ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة البشرية ، وإنما هو مجرد نتاج للإنسان الذي يعتبر حراً في تغييره إذا أراد ». ويضيف : «إن ابتكار الزراعة ، منذ ٩٠٠٠ سنة ، هو حتى الآن أول وأكبر الثورات التكنولوجية والإقصادية ، إلى جنوب التدجين المعاصر لعدة فصائل من الحيوانات

المستخدمة لأغراض الإنسان» . (١، ص ٦٢ و ٧٢) . ويستنتج أ . تويني : «أن ممارسة الزراعة وضعت حداً لتشريد الإنسان بحثاً عن هبات الطبيعة ، وربطه بقطعة الأرض الصغيرة التي يستنبت منها ، الآن محصوله السنوي » . ويربط أ . تويني الزراعة كفاعلية إقتصادية مع متوجهها الإيديولوجي في مجال الاعتقاد الديني ، ويؤكد أن الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، دعت الإنسان للتحرر من عبودية الإنسان ، تاركة له الحرية الشكلية في عبادة الله ﷺ لا إكراه في الدين \* لا أعبد ما تعبدون \* ولا أنت عابدون ما أعبد \* لكم دينكم ولِي دين ﴿ . ويعتبر تويني هذه الحرية الروحانية الدينية الخطرة مصدراً للحرية في كل حقبة زمنية من الحياة . (١، ص ٨٤) .

لكن ، كيف تمثل الإنسان في ظروف الإقتصاد الزراعي البدائي ظاهرة الدين ؟ أشرنا إلى أن الدين هو تعبير عن انقياد البشر لعاداتهم من جهة ، ولا ابتكاراتهم من جهة ثانية . وحين ابتكر هؤلاء الزراعة أدخلوها إلى معابد آلهتهم الطبيعية . ومثال ذلك أن بعل إله الخصب صار إله دولة صُور القديمة ، فالدين من هذه الزاوية ، يربّي الناس على المحافظة . وقد ذهب البعض على اعتبار فكرة الرب تمثيلاً أولياً لمفهوم التربية .

لقد امتلأت المعابد القديمة برموز الآلهة الممثلة للنباتات والأشجار التي تعلم الناس زرعها . ولكن هؤلاء لم يؤهلوا الإنسان إلا بعد ابتكارهم الحضارة ؛ الأمر الذي جعله يستعلي فوق آلهته القديمة ، المعتبرة عن موروثاته السالفة . ولهذا ، كان دخول الدين في الموروثات القومية للشعوب كبيراً ؛ فإذا بالقوميات ، في أيامنا هذه ، تمثل ٩٠ بالمئة من ديانات ٩٠ بالمئة من شعوب العالم الغربي ، وحتى من ديانات شعوب بقية العالم ، (١، ص ١٢٦) . ويصل أ . تويني إلى الملاحظة التاريخية الآتية : «خلال ٩٩ بالمئة من تاريخ البشر كان دين الإنسان يتمثل في عبادته لقوى الطبيعة غير البشرية : الحيوانات ، الأشجار ، الحجارة ، التراب ، الماء ، الرياح ، المطر ، العواصف ، الشمس ، القمر ، الكواكب . وعلى امتداد عصر أكلة الجذور - الذي كان أول وأطول عصر في التاريخ البشري - ، كان الجنس البشري تحت رحمة الطبيعة غير البشرية . أن الناس يعبدون الأشياء التي يشعرون بالخضوع لها . وفي المقابل لا يمكننا أن نعبد الأشياء التي أحضناها لسلطاناً ؛ فمنذ

أن ساد الإنسان الطبيعة ، تلاشى الدين البدائي القائم على عبادتها» ، (١) ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

## ٢ - المنظور الماركسي - الليبي : :

يمتاز المنظور الماركسي - الليبي بكونه جدلياً ، يفسر الدين في ضوء المادية التاريخية . ويمكتنا استخلاص بعض تصورات ماركس وأنجلس عن الظاهرة الدينية ، من خلال مراسلاتهما الواردة في كتاب « حول الدين » (١) ، حيث يقول ماركس : « إذا كان سقوط دول العالم القديم يؤدي إلى اضمحلال أديان هذه الدول ، فلا حاجة إلى التفتيش عن تفسير آخر : وذلك لأن « الدين الحقيقي » للناس في العالم القديم كان تقديس « قوميهم » و « دولتهم » . ليس خراب الأديان القديمة هو الذي جر إلى سقوط دول العالم القديم ، بل أن سقوط العالم القديم هو الذي جر إلى خراب أديان العالم القديم » ، (٢) ، ص ١٩ ) . وهذا يعني أن الدين بنظر كارل ماركس هو نتاج إيديولوجي لقوة إجتماعية مسيطرة على دولة ؛ فإذا سقطت دولة طبقية ما ، فلا بد أن يتسلط معها فكرها الديني الذي يكون ، أحياناً ، ركناً أساساً في بنيتها الإيديولوجية . ويفصّل ماركس موضحاً : « أن نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم : أن الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة إلى الإنسان أي الأمر القطعي ، أمر الإطاحة بجميع العلاقات الإجتماعية التي تجعل من الإنسان كائناً مُهاناً ، مستعبدًا ، محترقاً » ، (٢) ، ص ٤٠ ) . « ليس النقد بل الثورة هي القوة المحركة للتاريخ ، للدين ، للفلسفة ، ولكل نظرية أخرى » ، (٢) ، ص ٦٠ ، عن الإيديولوجية الألمانية ) .

وفيما يختص بظهور الدين عند العرب ، يلاحظ فريدرick أنجلس في مراسلاته مع ماركس ، (٢) ، الفقرة ٣ ، ص ٩٤ ) : « يبدو أن العرب حيث كانوا قد استوطنوا في الجنوب العربي ، كانوا شعباً لا يقل مدنية عن المصريين والأشوريين وغيرهم ، كما يتبيّن ذلك من المباني التي شيّدوها . هذا أيضاً يفسّر الشيء الكثير عن الفتح المحمدي . وبقدر ما يتعلق الأمر بهذه الصورة التي هي الدين ، يبدو استنتاجاً من الكتابات القديمة في الجنوب حيث ما زال

(١) كارل ماركس - فريدرick أنجلس : حول الدين ؛ منشورات دار الطبيعة ، بيروت ، ١٩٧٤ . ص ١٩ ، ٤٠ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ - ٩٨ .

التراث القومي القديم ، تراث دين التوحيد ، هو الغالب . . . والذى لا يؤلف التراث اليهودي إلا جزءاً صغيراً منه ، يبدو أن ثورة محمد ﷺ الدينية ، شأنها شأن كل ثورة دينية ، كانت من الوجهة الشكلية ردة ، رجوعاً مُعلنًا نحو القديم ، نحو البسيط» . ويردّ ماركس على أنجلس متسائلاً : لماذا يظهر تاريخ الشرق في صورة تاريخ أديان ؟ ثم يجب مستشهدأ برأي برنبيه : « يرى برنبيه ، أن أساس كل ظواهر الشرق - وبخاصة بالذكر تركيا وفارس وهندوستان - هو عدم وجود الملكية الخاصة للأرض . هذا هو مفتاح السماء الشرقية » .

يعلق أنجلس على هذه النقطة الشاغلة لتفكير ماركس ، بقوله : « . . أز عدم وجود ملكية الأرض هو ، بالحقيقة ، مفتاح كل أوضاع الشرق . في هذا يمكن تاريخه السياسي والديني . لكن كيف جرى أن الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى في شكلها الإقطاعي ؟ أعتقد أن ذلك مردّ ، بصورة رئيسية إلى المُناخ مأخوذاً في صلته مع الطبيعة ، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الإفريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند إلى الهضبة الآسيوية العليا . الرّي الصناعي هو أول شرط للزراعة ؛ وهذا عمل للبلديات أو المقاطعات . . . أو الحكومة المركزية . أن حكومة شرقية تشمل دائمًا ثلاثة فروع فقط : المالية (النهب في الداخل) ؛ الحرب (النهب في الداخل والخارج) ؛ والأشغال العامة (تأمين تجديد الإنتاج) . . . » ، (٢، ص ٦٩) . ويتبع أنجلس تعليمه لأسباب ظهور الإسلام عند العرب ، ملاحظاً ما يلي : « هنا أيضاً يأتي دور خراب تجارة الجنوب العربي قبل محمد ﷺ ، وهو العامل الذي اعتبرته ، بحق ، واحداً من العوامل الرئيسية في الثورة المحمدية » . « . . كانت اليمن بين أعوام ٢٠٠ و ٦٠٠ ميلادية تعاني بصورة دائمة تقريباً من سيطرة وغزو ونهب الأحباش . . . أن طرد الأحباش حدث قبل محمد ﷺ بزهاء ٤٠ سنة ، وكان بشكل واضح الفعل الأول للشعور - الوعي - القومي العربي المستيقظ الذي حرّكته من جهة غزوات الفُرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً . . . إلا أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فالاحي المدن المتحضرين ، ولكن المنحلين ، الذين أصبحوا في ذلك الوقت جدّ منحطين في دينهم ، وهو خليط من عبادة للطبيعة مفسدة ، ومن يهودية ومسيحية مفسدين » ، (٢، ص ٩٦ - ٩٧) .

ومن جهة يحكم لينين على الدين ، بعامة ، حكماً طبقياً صريحاً : « الدين هو أحد مظاهر القمع الروحي الذي يرهق ، دائماً وفي كل مكان ، الجماهير الشعبية المسحوقة بالعمل الدائم في خدمة الغير وتحت أعباء المؤس والعزلة . الإيمان بحياة أخرى أفضل فيما بعد الموت ، يولد حتماً من عجز الطبقات المظلومة في نضالها ضد ظالميها ، تماماً كما يولد الاعتقاد في الآلهة - الشياطين ، وفي المعجزات ، من عجز الإنسان الوحشي في نضاله ضد الطبيعة . فالدين يعظ بالصبر أولئك الذين يكبحون طول حياتهم في المؤس ، ويعلمهم الاستسلام في الدنيا ، ويدغدغهم بالأمل في ثواب السماء . أما الذين يعيشون من عمل الآخرين ، فالدين يعظهم بالإحسان في الدنيا ، وبذلك يقدم لهم تبريراً سهلاً لوجودهم كاستغلاليين ، ويبعث لهم بأرخص الأسعار تذكرة الدخول إلى جنة النعيم في السماء . الدين أفيون الشعوب ، فهو ضرب من الكحول الروحي يُغرِّق فيه عبيد الرأسمال صورتهم الإنسانية ومطلبهم في حياة جديرة بالإنسان »<sup>(١)</sup> .

### ٣ - منظورات العلم الحديث :

نستدل في هذا المضمار بثلاثة منظورات ، فلسفية وفيزيائية وحضارية - نفسانية ، تمثل وجهاً من تقويم العلم الحديث لإشكالات الظاهرة الدينية .

أ - ينطلق جاك مونو<sup>(٢)</sup> من مقوله ديموقريطس الشهيرة في جدل الصدفة والضرورة : « كل ما هو موجود في العالم هو ثمرة الصدفة والضرورة ». وبهذا المسار يسبُّ سيرورات التغيير ، هادفاً إلى توضيح علاقة الكائن بالكون ، وإثارة قضية « الطبيعة البشرية » ، ستدأ إلى معايير أخرى غير المعايير الماورائية ، الغيبية ، باعتبار أن نظرية التطور تدمغ كافة مجالات الفكر الحديث ، الفلسفية ، الدينية ، والسياسية .

فمن البديهي إذن أن يحتل مغزى أو « سر الحياة » مكانة مركزية في فكر

(١) لينين : نصوص حول الموقف من الدين : دار الطبيعة ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٨٣ و ٨٤ .

Monod, Jacques: *Le hasard et la nécessité*; éd. du Seuil, Paris, 1970.

(٢)

الإنسان . إذ الإنسان يكبح لتخطي الموت بالحياة ، جاهداً عبر تاريخه الطويل لكي يعقلن الدين القائم على جدل الموت والحياة ، جدل الغيب ، بتجاوزه حدود التصورات الدينية لهما . وفي هذا المنحني ، يشير جاك مونو إلى : «أن أسلافنا كانوا عاجزين عن اكتئاب غرابة حياتهم بكل وضوح . فلم يكن ثمة ما يوجب أن يشعروا - مثلما نشعر نحن اليوم - أنهم غرباء عن العالم الذي لم تتفتح عليه عيونهم . كانوا يرون أولاً : الحيوانات ، والكائنات البشرية الأخرى . ويلاحظون خط تطورهم : الحياة والاستمرار ولو مقابل الموت . أن الخط - أو المشروع - يفسّر الكائن ؛ والكائن لا معنى له إلا بمشروع تطوره» . لكن ما هو مشروع تطور الإنسان الذي كان يستمد منه معنى وجوده ؟ هل هو مشروع ديني ، مشروع فلسفى ، مشروع علمي ؟ أم هو جملة هذه المشاريع ؟

إن كل الديانات وكل الفلسفات ، وحتى أن جزءاً من العلم ، ترشدنا إلى دأب الجهد البطولي الذي تبذله البشرية لإنكار جواز حدوثها . وإذاء التنوع اللامتناهي للظواهر المتحولة والمتحيرة ، تتحدد إستراتيجية العلم الأساسية لتحليل الظواهر في اكتشاف الثابت . وفي هذا المستوى - حيث الإنسان هو الشاهد الوحيد على تطور الإنسان - يكتشف الإنسان ما هو ثابت في تطوره عبر تفاعله المتواصل مع المتغيرات . كما أنه يكتشف في الإيديولوجية الدينية قدرتها على فرض نفسها ، بما تملك من سلطة سالبة للإنسان ، سلطة تفسير الإنسان لنفسه ، وسلطة تحديد مكانته . ذلك أن الإيديولوجية الدينية تبدو فاتنة وساحرة بما تقدم للناس من تفسير ذاتي وأسطوري لمعنى الحياة . الأمر الذي يجعل القلق البشري على مصير حياتنا وحياة الكون ، هو المبدع المنشيء لكل الأساطير وكافة الأديان والفلسفات ، وحتى للعلم ذاته .

ومما يلاحظ أن الديانات الكبرى قامت على تاريخ حياة نبي مُلهم ، نبي يروي للناس تاريخهم ومصيرهم . على أن البوذية شَدَّت عن هذه القاعدة ، فكانت حكاية أرواح أكثر مما هي تاريخ بشر . ويبعد أن البشرية استلزمت آلاف السنين لتكتشف أن المعرفة الوضعية ، الموضوعية ، هي المصدر الوحيد للحقيقة الصحيحة التي تأذن بابتكار تحالف جديد بين البشر ، يتخطي نهائياً تحالفهم القديم مع الطبيعة القاهرة والمقهورة معاً . ومن معاني ابتكار هذا

التحالف البشري الجديد : الطلاق شبه النهائي مع الإيديولوجيات الدينية ، بما هي في أغلبها معادية للعلم ، تزيد استخدامه دون خدمته واحترامه . فالعلم الحديث نشاً من تجريد المعرفة وتطهيرها من الأحكام الغيبية ، أي نشاً من الطلاق الحاسم بين القدسي والدنيوي .

ب - ومن منظور فيزيائي يبسط ستيفان لوسكرو<sup>(١)</sup> منطق التناقض سندًا إلى طاقة التناقض ذاته . فيقدم مفهوم « جدلّيات الطاقة » ، معتبراً ما يلي : « ليست المادة ، في الواقع ، هي التي تتضمن جدلاً ما ، بصفة آلية مسالكها أو بصفة كيفيتها ، وإنما الجدل هو الذي يُبدع المادة ؟ ففي مادةٍ ما لا يوجد شيءٌ خارج طاقتها التنظيمية ، التي هي جدلها بالذات » ، (٥، ص ١٧٩) . ذلك أن « منطق الطاقة الجدي المتعدد يشكل جهازاً للرصد والتدخل ؛ ويقدم للخيال تشكيلاً كاملة من الأخلاقيات . فمن يمكن من استلام مقاييس هذا المنطق ، يكتشف ويبدع وربما يكتنه كل شيء » ، (٥، ص ١٨٤) .

ج - نجد في بعض البحوث الحضارية - النمسانية العجيبة<sup>(٢)</sup> إشارات إلى أصل الدين والحضارة ، يجدر بنا التنويه بافتراضاتها . من هذه الإشارات الافتراضية ما يلي : أن مركبة الفوستوك تذكرنا ، في شكلها ، بالمعابد الفينيقية وبالنقوش القديمة المنحوتة في كهوف الهند . وأن المعابد الصينية والكنائس والمآذن الإسلامية تذكرنا بشكل المركبات الفضائية - حسب إشارة الدكتور زايسف ، الذي يضيف : إذا ثبتت الأبحاث المقبلة نظرياته ، فسوف يترب على الإنسان أن يبدل أفكاره حول أصل الحضارات والديانات ، وحول معتقداته الغيبية ، (٦، ص ١٤١) .

من جهة ثانية ، فإن الأستاذ مودست أغريست (Modest Agrest) ، وهو دكتور بالفيزياء ، يؤكد أن الأرض كانت مزاراً لرجال الفضاء منذ مليون سنة ؛ ويتحدث عما يسميه « التكتيت » -Les tektites- ، أي هذه الصخور العجيبة

---

Luspasco - Stéphane: Les trois matières; Série 10/18, No 473, éd. Jolliard, Paris (١) 1960. p.p. 30, 179, 184.

Sheila Ostrander et Lynn Schröder: Fantastiques Recherches Parapsychiques en (٢) U.R.S.S.; éd Robert Laffont; Paris, 1973. p.p. 141 - 142, 230, 302.

التي أدهشت العلماء الذين اكتشفوها في لبنان ؛ والتي كانت قد تكونت بفعل إشعاعات نووية ، (٦ ، ص ١٤٢) .

على صعيد آخر ، اكتشف العلماء ثنائية الجسد : الجسد الفيزيائي والجسد الطاقة ، أو الجسد الكوكبي . ولاحظوا أن كافة فروع المعرفة - من الفلسفة إلى العلم والفن والدين والطب - سوف تتأثر ، ذات يوم ، بهذه الفكرة . فكرة أننا لا نملك جسداً واحداً ، وإنما نملك جسدين . فقد تبينَ اليوم ، أن هذا الجسد الوحيد ، في التصور القديم ، إنما هو مشحون بالطاقة من داخله وخارجه ، يولدها ويستولدها ، بفعلها ويتفاعل بها ، (٦ ، ص ٣٠٢) .

إذن ، بات في حكم المؤكد أن مثل هذه التصورات الجديدة من شأنها ترتيب مفهوم جديد للنبوة . من هذا ، اعتقاد الدكتور كوزيريف Kozyrev أن الزمن هو أيضاً شكل الطاقة المسؤول عن الظواهر شبه المعقوله ، أو على الأقل هو الشكل الذي يجعلها ممكنة . . فالزمن هو ، في آن واحد ، في كل مكان . فهل بمستطاع هذا الفهم الجديد للزمن أن يفسّر ظاهرة غامضة كالنبوة ؟ لقد قدم العالم النفسي اليوناني أ . تاناغراس A. Tanagras ، نظرية تقول أن تحقيق النبوات ربما يكون مرتبطاً ارتباطاً مباشرأً بعقل القوى التي يرسلها ما دون الوعي إلى بعض الكائنات البشرية أو إلى بعض الأغراض ، (٦ ، ص ٢٣٠) .

### ١/٣ المجادلة القرآنية وجدل العربية :

ليس القرآن الكريم كتاب جدل ، وإن تضمنَ الكثير من المجادلات ، وإظهار المتناقضات . فالجدل هو غير المجادلة . الجدل هو علم التناقض بذاته . والمجادلة القرآنية لها عدة معانٍ متقاربة ، أهمها : المخاصمة ، المُحادة ، المُشاققة ، المحاججة ، المخالفه ، المراجعة ، الدعوة إلى الاختيار . وتكتشف لنا معاني المجادلة القرآنية هذه من خلال آيات عديدة ، نكتفي هنا بتمثيل بعضها :

أ - المجادلة بمعنى المخاصمة : « وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدْلًا » ، (الكهف ، ٥٤) ، أي كان الإنسان أكثر خصومة (جدلاً) في الباطل . فالجدل هنا نقىض للإيمان ، وانحياز أكثر للباطل بمعناه الديني ، الفرقاني .

إذن ، الجدل بما هو موقف نقىض ، يتعارض مع اليقين الاعتقادي القائم على التسليم أو الانقياد . إنه الشك الناظر في النقائض والحقائق . هذا ، ونلاحظ من المعانى الأخرى للمخاصمة ( الجدل ) وجود تعاير مثل : المحادحة والمشافقة إلخ .

ب - المجادلة بمعنى المُحاججة : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » ، ( النحل ، ١١١ ) . أي يوم تأتي كل نفس تحاجج أو تدافع عن نفسها ، بدفع التهم الموجهة إليها ، أو بنقضها لإثبات سواها . هنا ، تعنى المحاججة التنفيذ والبرهان . وهذا يدخل المنطق على المجادلة القرآنية ، متناقضًا في ذلك مع المصادرات أو البدئيات الاعتقادية المسلم بها لدى المؤمنين .

ج - المجادلة بمعنى المخالفة : « إن الذين يحدّون الله ورسوله \* كُتبوا كما كتب الذين من قبلهم ». تبدو المحادحة ، بما هي محادلة مخالفة الله ولرسوله ﷺ ، كأنها أداة في صراع الإنسان ، فكريًا ، مع الغيب . وتبدو نتيجة هذه المحادحة ، في الآية المذكورة ، مؤدية إلى الكبت أي الإذلال .

د - المجادلة بمعنى المراجعة : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها » ، ( المجادلة ، ١ ) ؛ أي قول التي تراجعك شاكية من زوجها . فالمراجعة ، بما هي شكوى ، تعنى نقض موقف ؛ وتعنى صراعاً بين موقفين ، موقف الزوجة وموقف الزوج ؛ كما تعنى ، أخيراً ، أنها دعوة إلى النبي ﷺ ، المحتكم إليه ، لكي يتخذ موقفاً فاصلاً ، يوفّق أو يتضمن أو يتتجاوز كلا الموقفين النقيضين .

ه - المجادلة بمعنى الاختيار : « يجادل في الله بغير علم » ، ( الحج ، ٣ ) . يستفاد من الآية أن العلم الإلهي ، لا العلم البشري ، هو الأساس . وأن الإنسان ، الحر هنا في الاختيار ، يجادل بغير علم . وترمي هذه الآية إلى نقد الذي يجادل بعلم آخر مخالف لعلم الله - أي للمعرفة الدينية - أو بالأصح لتعاليم الدين في الكتاب .

إن هذه الأشكال المتنوعة للمجادلة القرآنية تضع أمامنا مضامين شتى لمشكلة الجدل القديم ، القائم في الدين على تناقض النمطين البشري

والغبيي ، تناقض الواقع المادي للإنسان العاقل ، الذي يتذكر حريته خلال جدل عمله وفاعلية عقله ، مع التعاليم الاعتقادية (المثالية الدينية) التي تقرر له رؤى أخرى للتناقضات والتحولات الظاهرة فيه وحوله .

علاوة على ما تقدم من دلالات المجادلة القرآنية ، يتضمن القرآن الكريم موقفاً إسقاطياً أساساً ، هو موقف التحول الفرقاني . أن القرآن من معانيه الفرقان . والفرقان من فرق ، « وإذا فرقنا بكم البحر » ؛ « وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان » أي الفارق بين الحق والباطل ، الحلال والحرام . إذن يتبنى القرآن جدلاً فرقانياً ، مثنوياً ، سينعود إليه خلال الفصول الخاصة بجدل الغيب ، الطبيعة ، البشر .

كذلك ، فإن القرآن الكريم يتضمن جدلاً تحولياً يمكن استنباطه من إمكان التحول المتبدي في تصنيف الآيات إلى « محكمات ومتشبهات » ، ومن نسخ بعض الآيات أو تناسيها : « ما ننسخ من آية أو نُنسِّها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قادر » ، (البقرة، ١٠٦) . إن القرآن ، بعامة ، هو الكتاب ، الفرقان ، البيان للناس ، الهدى ، الموعظة إلخ . ومع ذلك فهو لا ينكر الاختلاف ولا التناقض : « أفلأ يتذمرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » ، (النساء، ٨٢) .

وعليه ، يمكننا أن نتبين صلة المجادلة القرآنية بجدل اللغة العربية ، لغة القرآن ، عن طريق بعض المقارنات بين التضاد التعبيري والتضاد الإدراكي<sup>(١)</sup> . إن القرآن يتضمن تعاير ذات معانٍ متضادة ، متعاكسة ، منها :

١ - التبشير بالخير والشر : « وابشروا بالجنة التي كتمت ثُوعادون » (فصلت، ٣٠) . « فبشرهم بعذاب أليم » ، (الإنشقاق، ٢٤) .

٢ - الظَّهَر بمعنى الوجه وخلافه : « وجعل لكم من الفلك والأنماع ما تركبون \* لتسروا على ظهوره » (الزخرف، ١٢ - ١٣) . « فيظللن روادك على ظهره » (الشورى، ٣٣) ، أي على وجه البحر .

---

(١) كمال - ربحي : التضاد في ضوء اللغات السامية ؛ منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٣٤ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٥٨ ، ٦٩ - ٧٢ .

٣ - النفس أي الروح والميتة : « كل نفسٌ ذاتُقَةُ المَوْتِ » ، (العنكبوت ، ٥٧) . « وجاءت كل نفسٍ معها سائقٌ وشهيدٌ » ، (ق ، ٢١) .

٤ - المسجور أي المملوء والفارغ : « الْبَحْرُ الْمَسْجُورُ » ، (الطور ، ٦) ، أي الملاآن . « وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ » ، (التوكير ، ٦) أي ذهب ماؤها .

٥ - الحنيف : المائل عن الخير إلى الشر ، والمائل عن الشر إلى الخير . والحنيف أيضاً هو العادل عن دين إلى دين ؛ وبه سُمِّيَتِ الحنيفية لأنها عدلت عن اليهودية والنصرانية ، (٧ ، ص ٥٨ ، نقلًا عن أبي الطيب اللغوي) .

٦ - جملة ألفاظ واردة في القرآن الكريم ، يستفاد منها المعنى وضده ، كالتالي :

● الأزر : بمعنى القوة والضعف ؛ « ألم نشد لك أزرك ووضعنا عنك وزرك » .

● البسل : بمعنى الحلال والحرام ؛

● البين : بمعنى الافتراق والاتصال ؛

● الجبر : بمعنى الملك والعبد والرجل الشجاع . قال الأصمسي في تفسير الكلمة جبرائيل : معنى أيل الربوبية ، فأضيف « جبر » إليه . وقال أبو عبيد : فكأن معناه « عبد أيل » ، « رجل أيل » أي عبد الله ، (٧ ، ص ٧٢) . ونلاحظ أن بابل تعني (باب أيل) ، باب الربوبية ، باب السماء ، باب الله . كما أن إسرائيل ، تعني « عائلة أيل » ، عائلة الله ، شعب الله ، ومن معاني الكعبة أنها بيت الله وبيت الناس .

● الزوج : بمعنى الزوج الفرد والزوج الثاني . قال أبو الطيب اللغوي في اضداده : « الزوج كل واحد مفتقرًا إلى نظيره نحو الذكر والأئشى . فالذكر زوج والأئشى زوج ... وفي التنزيل « من كل زوجين اثنين » أي من كل ذكر وأئشى . وقال : « خلقكم الله من نفس واحدة وجعل منها زوجها » ، أي الفرد الآخر .

● الإسرار : بمعنى الكتمان والاظهار .

- الشعب : بمعنى الإفساد والإصلاح . فالشعب مشتق من فعل « شعب » أي فساد وصلاح .
- الوعد : خيراً وشراً . والدعوة والدعاء والدعابة خيراً وشراً ، حقاً وباطلاً . هذه بوجه عام ، أمثلة عن التضاد في معاني تعبيرات القرآن الكريم ، المستفادة من اللغة العربية التي تحمل دونها شك سمات الواقع العربي المتغير والمتطور .

٤/ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي :

إن الثابت في القرآن الكريم هو التوحيد المطلق لله . فإذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التاريخية للعرب قبل النبي ﷺ ، المتلخصة في إحاطة الاستعمار الخارجي (الأحباش ، الرومان في مصر ، الفرس شرقاً ، البيزنطيون في الشام ) ، وفي الانهيار الداخلي والتجزئة والتزعزعات الواسعة ، المتراوحة بين انهيار الدولة أو دول القبائل وأديانها وبين الوضع الاقتصادي الصعب والوضع الاجتماعي المتمزق ، فهل بإمكاننا الافتراض أن التوحيد الديني للعرب ، في بداية القرن الميلادي السابع قد بدأ توحيداً قومياً ، أم يصح أيضاً افتراض العكس ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه ضمن كشفنا للدور السياسي الذي لعبه النبي العربي ، محمد بن عبد الله ﷺ ، عن طريق النبوة وتعبيرها القرآني .

## ٢ - العربُ والدين

---

يُعتبر الدين ، غير القائم على نبوة ، من نتاج القوى الإجتماعية المتضارعة . فهو من مكونات الثقافة لدى الشعب ، وتعبير عن خياراته الإيديولوجية وتناقضاتها ، وعن وحدة هذه التناقضات في ظرف تاريخي معين . ومن الثابت لدينا أن العرب في جزيرتهم الشاسعة ، كانوا محاطين بتيارات أسطورية وفلسفية ودينية متنوعة . كما كانت الجزيرة العربية ميداناً لتصارع المعتقدات الدينية بأبعادها الاقتصادية والسياسية والعسكرية والإجتماعية قبل الإسلام . إلا أن التصارع ، مع ظهور الإسلام ، تركَّز على تنازع التوحيد الحنيفي مع التوحيديين اليهودي والمسيحي من جهة ، ومع بعض المعتقدات المحلية الأخرى التي ما لبثت أن «دخلت» في الدين الجديد ، من جهة ثانية .

### ٤/٥ العرب وأديان خارج الجزيرة :

#### أ - حول الظاهرة الدينية :

الدين ظاهرة إجتماعية ، من مدلولاتها التعبير عن فكر سلطة معينة ، تستند إلى قوى إجتماعية مُؤتلفة حول مصالحها . أما الفكر الاعتقادي فهو ، كما أسلفنا في الاستهلال ، فكر افتراضي ، تبشيري وتقريري معاً . لغته لغة الناس ، وكلامه كلامهم . إلا أن الوقفيين العرب اعتبروها لغة إلهية موحى بها شكلاً ومعنى وهذا من أغرب المعجزات والمناقض .

إن الظاهرة الدينية تميز باستقطابها التاريخي لثلاثة أشكال من الطقوس : طقس الطبيعة التي تعبدُها الإنسان قبل تمكنه من استعبادها ؛ وطقس الإنسان

الذي سيطر جزئياً على الطبيعة ، فبات متربداً بين عبادتها وعبادة وجوده الذاتي ؛ وأخيراً طقس الله ، هذا الحق المطلق ، نقيس الطبيعة والإنسان معاً، الذي يمثل عبادة الإنسان للمطلق فيه وفي كل شيء . من هذه الطقوس الثلاثة ، يُستفاد معنى واحد هو أن الإنسان يعبد كل ما يأمل بالسيطرة عليه لأجل مصلحته ومستقبله<sup>(١)</sup> . فالبوديَّة الرامية إلى « الاتحاد مع الحق » من خلال « تمثيل وجданني للحياة الروحية » ، قد أبرزت مفهوماً خاصاً عن « الإله اللشخصي » ، الذي يركِّز على التحوُّل نحو الداخل الإنساني ، نحو الإنسان . أما اليهودية فقد أبرزت مفهوم « التوحيد الخاص » ، في حين أبرزت المسيحية مفهوم « التوحيد المؤقَّن » ؛ وتميَّز الإسلام بمفهوم « التوحيد المطلَّق » . وبوجه عام ، انفرد التوحيد المحيط بالعرب ، بكونه قائماً على مفهوم « الإله الشخصي » الذي يستدعي الإنسان للتوجه إليه ، خارج علاقاته الاجتماعية وسيورة تاريخه البشري القائم على جدل التناقض والحركة .

والظاهرة الدينية ذات قرابة وثيق بالظاهرة الثقافية ، فهي مثلها تستوعب من الطقوس والثقافات والعادات ، ما تجعله حياً في سياق آخر . ومثال ذلك أن عبادة الطبيعة ظلت طقساً قائماً ، مستمراً في صلب الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، إذ أن طقس الحجر الأسود يرمز لعناصر طقوسية مستمرة من عصر عبادة الطبيعة . كذلك ، نلاحظ أن الشور (نون) هو في آن : رمز للطبيعة (القوة) ورمز لقوى الإنسان اللاواعية وأيضاً لقوة إرادته الطامحة إلى النصر . وعند المصريين القدماء يرمز (نون) إلى الماء ، وترمز (نوت) إلى السماء . فالثور (نون) ، في تصورهم ، هو المحيط الذي خرجت منه كافة المخلوقات ، وهو الإله « أبيس » أو العجل المقدس . كما تصور المصريون القدماء إن مكاناً عالياً من الأرض كان أول ما ظهر على سطح ذلك الخضم الذي يسمونه (نون) . وجاء في القرآن الكريم ﴿نون، والقلم وما يسطرون﴾ . ومن الواضح أن تصورات مصر الاعتقادية لم تكن بعيدة عن الجزيرة العربية . ومهما يكن الأمر ، يمكننا القول أن عبادة الطبيعة ، ذات الاستقطاب الثقافي الواسع ، فتحت الطريق أمام عبادة الإنسان ، ثم عبادة الله . فمن البين أن عبادة الطبيعة

العلاقة جعلت الإنسان في النهاية يبعد نفسه أو سواه من البشر ؛ وأن قهر الطبيعة المعبودة ، التي صارت ضحية ، قاد الإنسان إلى عبادة الواحد القهّار .

ونلاحظ من ناحية ثانية أن ظهور الديانات العليا في فسيفساء الدول المنهارة والممزقة ، كان نتيجة تاريخية لصراع قوى إجتماعية حول تملك الطبيعة والمجتمع . فالإنسان الزراعي الذي أخذ يسيطر على قوى الطبيعة بنظمها في مجتمع زراعي ، اكتشف خلال ذلك قوته الجماعية ، وعبر عنها في عبادة الإنسان لنفسه . ولما أبرزت الأديان العليا مفهوم الله ، إله الطبيعة والبشر معاً ، وصفته بإله السماوات والأرض .

ومما يميز الأديان العليا دخولها المجتمع الزراعي والتجاري من أسفله إلى أعلىه ، أي انطلاقاً من صفوّ الفقراء المعادين للأقلية الإجتماعية السائدة ، ولكنها كانت تعلمهم أن يتحملوا الآلام وأن يقدموا التضحيات حتى يبلغوا الخلاص . ومعنى هذا الصراع أن الديانات إذ ظهرت في مجتمعات متآزمة ، حكمّاتها على شفير السقوط والانهيار ، إنما كان دورها السياسي تكوين قوى إجتماعية صاعدة تاريخياً ، وتropyضها على إطاعة الحكم الجديد ، الذي يرمي إلى إنشاء دولة دينية يحكمها رجال الدين باسم الإله الواحد .

كذلك من خواص الأديان العليا هذه ، التوجّه للبشر بكتاب يوحى إليهم مواقف خاصة تجاه الألم والعقاب . وعادة يكون الكتاب الديني مقدساً ، لكنه في الواقع يشكل أساس الإيديولوجية الدينية التي تشن حرباً ثقافية على الثقافات المعادية الأخرى . وكل كتاب ديني ينطلق من نبوءة ، أو نبوة ، معتمداً التمثيل الأسطوري وضرب الأمثال كأدوات تعبير ، تاركاً المنطق جانباً ، على الرغم من تعقلن أصلي وإضافي طارئ على الأديان العليا ، وبالخصوص على الإسلام .

ومما يلاحظ أن لغة الكتاب الديني هي لغة سلطوية ، وكلامه كلام تقريري قاطع ، يحظر على الإنسان العاقل كل جدل وسجال ونقد أساسي - رغم بعض الحرفيات الشكلية التي تطفر ثم تخبو . وترجمة ذلك الواقع هي توثين المؤسسات نفسها بإضفاء الصفة الدينية ، القدسية ، عليها ؛ وإعادة الإنسان مرة أخرى إلى عبادة الإنسان عبر الدين الإجتماعي الحاكم . وأخيراً ، فإن ظهور الديانات العليا في مجتمعات ثقافية متقدمة ، تملك الكتابة مثلاً ، أوجد عبادة الكلمة عن طريق الكتاب الديني ، المقدس أو المُنزل .

## ب - مصر القديمة والعرب :

كانت فكرة الله ، عند قدماء المصريين ، متصلة بصورة السماء<sup>(١)</sup> . فهو « مالك السماء » ، و « السماء له ». ذلك لأن عبادة الطبيعة وقوتها مرمز إليها بعبادة مظاهرها المؤثرة في حياة البشر : السماء ، العاصفة ، الشمس ، القمر . . . فكان لكل قبيلة مصرية معبدتها الذي يرمز في آن واحد إلى « القوة المُخصبة » و « لآلله الأم ». ومن تمثالتهم أن أوزيريس هو إله القمر<sup>(٢)</sup> ؛ إذ كانوا يسمونه « الأخضر الكبير » ، مثلما كانوا يسمون البحر باسم « الأخضر الكبير » أو « الأسود الكبير » لأنهم كانوا يسمون البحيرات بهذه التسمية<sup>(٣)</sup> ، ص ٥٠ ) ، كذلك تمثلاً أن رع هو « إله الشمس » وأن نوت هي إلهة السماء ، المستلقيّة فوق زوجها « إله الأرض » جب . ولكن أباهما « شو » إله الهواء زج بنفسه بينهما ورفع السماء إلى أعلى ورفع معها كل حي خلق<sup>(٤)</sup> ، ص ٥٢ - ٥٣ ) . ومما يمكن افتراضه أن هذه التصورات الطقوسية لم تكن غريبة ولا بعيدة عن عرب الجزيرة ؛ حتى أن الآية الكريمة « وكانت السماء والأرض رتقاً ففتقا هما » تدعو إلى التأمل والمقارنة .

من الثابت في تاريخ البشر أنهم بدأوا بعبادة الحياة ذاتها ، فاعتبروا أن الأم هي ينبوع كل حياة ، ورمز لكل خصب وإنصاف . وامتدت طقوس المصريين إلى الكون الحي بوصفه تعاقباً للحياة وللموت ، وبوصفه حاملاً لتناقضات البشر بالذات : السماء والأرض ( وما يقابلها عند العرب من فكرة رب السماوات والأرض ) . العصفور ، الكواكب ، الحياة البدوية ، الحياة الحيوانية ( الحية ، البقرة ، القطة اللبوة . . . ) ، والحياة النباتية ( شجرة الحياة ) ، والحياة الجنسية ( إلهة الحب ) والموت ( إذ أدى دفن الموتى إلى ظهور مفاهيم إلهة الحياة ، إلهة الأرض ، إلهة الموتى ، إلهة الحرب ) . أما بالنسبة إلى الشمس فكانوا يعتقدون أنها تموت في الغرب كل مساء ، لتولد في الشرق كل

---

Pirenne - Jacques: *La Religion et la Morale dans l'Egypte antique*, éd. Albin Michel, Paris 1965.

(١) آرمان - أدولف : *ديانة مصر القديمة* ؛ منشورات مصطفى البابا الحليبي ؛ مصر ، بدون تاريخ .

صباح . وهذا التمثيل الاعتقادي جعل للشمس دوراً حاسماً في ديانة المصريين القدماء . إلا أن الشمس يقابلها الماء : فإله الماء ، في معتقد المصريين ، هو خالق البشر ؛ وهو الإله الخالق ، الإله الزراعي . والقرآن الكريم يشير بآيات عديدة إلى دور الماء الخالق ، كما سنرى في « جدل الغيب والطبيعة » .

ونلاحظ من جهة ثانية تماثلاً بين البنية الاجتماعية المصرية والعربية القديمة ، التي قامت عليها هذه التمثيلات الاعتقادية ، والتي كانت تستند إلى العائلة الأبوية (البطيركية) المتميزة بتعدد الزوجات . كانت العائلة الأبوية في المجتمع الزراعي القديم تقيم طقوسها الدينية الزراعية مع الحفاظ على الطقس الجنائزي المتبقى في الثقافة الاجتماعية السابقة . ففكرة « الآخرة » تتوافق مع فكرة « حياة ما بعد الحياة » التي أنتجهما المجتمع الزراعي . والإله الريفي أو الزراعي (أوزيريس) لم يكن الخالق الوحيد ، بل كان إلى جانبه الإله « القمر » والإله « الشمس » أو « النور » . وفي القرآن الكريم إشارات إلى القمر والشمس والنور ليست كالمقدمة وإنما بوصفها من آيات الله الخالق . وهذا كله أسهم في مصر ، وفي الجزيرة العربية أيضاً ، في ظهور الدين النوراني (الشمسي والقمري) - نور على نور - ؛ إذ أن النور يرمز للوعي البشري الأول لما هو فوق أي للإلهي . وهذا الاعتقاد النوراني أدى في الواقع إلى التخلّي عن فكرة الخلق من المادة ، واستبدالها بفكرة الخلق من النور : بمعنى أن الخالق روح في العالم غير المخلوق . ولهذا ظهرت تصورات الخلق بالكلام (الفم) والنظر (العينين) بدلاً من الخلق البشري (الإنتاج) باليدين والعقل .

لم يكن الاعتقاد في الآخرة - كتعويض عن الموت في الحياة - اعتقاداً مجرداً ، وإنما كان يتلوخى الخلاص أو الشور ، فما الطقوس المتأمية سوى تضرع وصلوات لبعث الجسد الميت . والماء الذي هو رمز للخلق (عند المصريين) ورمز للحياة وللطهارة (عند العرب) يلعب دور المطهر بالنسبة إلى النفس (طقس غسل الميت) . فمن الماء كل شيء ، وإليه كل شيء يعود . كأن حياة الإنسان سيرورة مائية دائمة - من الماء ، في الماء ، إلى الماء . غير أن الاعتقاد في النشور يرمي إلى نفي دور المادة الكثيفة في الخلق - وكأن النور والماء ليسا من المادة ؟ - بحيث يُعتبر النور مقاماً للإله ، فلا يكون بعث إلا بالنور والماء . ومنطق هذا الاعتقاد حسّي وزراعي : أن الموت يعيد الجسد

إلى التراب (الأرض : من التراب إلى التراب ) والماء يرفع النفس إلى السماء (أصل الخلق في بعض التصورات الأسطورية والدينية القديمة ) . أما النور ، أو الكلمة الإلهية ، فهو يعيد تكوين العالم ، سندًا إلى مصادرة دينية تقول : « كل ما هو معقول هو واجب الوجود في العالم الروحي ». وبهذه التصورات حاول الدين القديم تفسير عملية الأيض (Le métabolisme) ، أو عملية الهدم وإعادة الخلق . فكان من تمثّلات الدين أن « القبر هو دار البقاء » - أو الحافظ لشخصية الميت ريشما تُبعث في حياة أخرى - ، وأن « القلب مقام النفس » . وبتعبير آخر : اعتبر القدماء أن المادة مقبرة والسماء قيامة ؛ غير مدركون بعد أن السماء (الماء) هي مادة أيضًا ولكنها ليست كالتراب .

لقد فتح الدين الزراعي في المجتمع المصري القديم وفي شبه الجزيرة العربية أبواب الأمل للناس ، وجعلهم يعتقدون في آخرة ما ، مخاطباً قلوبهم ومشاعرهم بأسرار وأساطير . وكانت صورة إله الآخرة تظهره إليها شعبياً ، عاماً ، يتساوى عنده الجميع . ومن المؤكد أن هذه التصورات قد انتقل بعضها إلى الجزيرة العربية ، أو كان مشتركاً بين العرب والمصريين القدماء . إلا أن العرب ، مع الحنيفة ، جعلوا إله الآخرة إله توحيد ، خارج العالم ، وسابقاً لكل وجود . يبقى أن الدين في مصر والجزيرة الغربية اتسم باسمة مشتركة هي أنه جعل العبادة تمجيداً شعبياً للإله ، الخالق ، رب البيت ، رب الناس ، رب العالمين ، رب السماوات والأرض ، ملك السماوات والأرض إلخ . وإذا كانت مصر اعتقدت المسيحية تحت الاحتلال الروماني ، حينما كان الإسلام قد بدأ يتأصل في الجزيرة ، فإن الإسلام قد وجد في مصر أرضًا خصبة لعقيدته الدينية عندما غزاها العرب وعبروا منها إلى شمال إفريقيا .

#### ج - تمايز اليهودية والمسيحية :

يمكن التمايز الأساس بين اليهودية والمسيحية ، هاتين الديانتين اللتين عرف العرب الكثير عنهما قبل الإسلام ، في فكرة الإله بالذات . وبالطبع هناك مفارقations ومساركates عديدة ، إلا أنها تؤثر حصر الموضوع في المفارقة الإلهية . يفترض الباحثون أن كافة القبائل السامية بدأت بالأيمان باليه واحد ، وكانت تعتبره خالق شعبها<sup>(1)</sup> . وهذا الافتراض مناقض لما ذهب إليه

---

Murr - Alfred: EL, Yahvé et Jésus; 2ème éd.; Cadmus; Beyrouth 1966. voir p.p. (1)  
22-23, 31, 41, 54-55, 60.

أرنولد تويني في تاريخ المراحل الدينية ، وللتفسير الذي قدمته الماركسية - الليبنينية ثم العلوم الحديثة للظاهرة الدينية . ويقوم هذا الافتراض الذي يقول به الفرد مُرّ في كتابه (٤، ص ٦٠) ، على كون الكلمة السامية التي ترمز الله في الأصل ، تعني أيضاً ، الأعلى ، إله السماء . فيستنتج من ذلك ما يلي : وهذا يدعى للاعتقاد بأن هذه القبائل بدأت حياتها الدينية بالتوحيد ، أي بعبادة إيل EL ، الله . ولا بد أن نلاحظ ، هنا ، أن الحجر الذي كان يرمز للوجود الإلهي ، صار يرمز لـ «بيت إيل» الذي كانت تقام الطقوس فيه . ويعتبر الفرد مرّ أن إيل هو إله فينيقي - كنעני ، في حين أن «يهوا» هو إله يهودي . ويلاحظ أن «بلعام يتمنى إلى ذات المنطقة التي يتمنى إبراهيم إليها : لقد كان يعبد نفس الإله ، إيل ... وكان الكنعانيون والفينيقيون يعتبرون «إيل» أو «إلوهيم» بمثابة أب للآلهة ورئيس للهيكل . غير أن العبرانيين ، قبل موسى ، كانوا قد تبنوا إله الكنعانيين - الفينيقيين ، الرب إيل » (٤، ص ٣٢) . ومن جهة ثانية ، كان التفسير المسيحي القديم لكلمة عيسى ، يسوع ، هو : عمانويل أي (إيل) ، الله ، معنا . ويختلف التفسير العبراني عن التفسير المسيحي ، باعتباره أن «يهوا شوا» هو «المخلص» أو «يهوا المخلص» . هذا كله تفسير استدلالي لفظي ، لا صلة له بواقع التاريخ . وربما كان سigmوند فرويد قد وقع في نفس الشرك المثالي ، ولكن بمنهج آخر .

يرى فرويد أن صلة (الله - الأب) بـ (الابن المختار) هي التي جسدت مفهوم التوحيد أو الأحادية . وبهذا المعنى يقول (١) : «أما وقد أصبح الإله ، الآن إليها واحداً أحداً ، فقد بات في الإمكان أن تتلبّس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوتها . ومن بذلك في سبيل الأب بقدر ما بذلك ، لا بد أن تساوره الرغبة في أن يلقى على ذلك ثواباً ، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد ، الأثير لدى الأب ، أي الشعب المختار» ، (٥، ص ٢٧ - ٢٨) . من الواضح أن هذا القول لا يفسر لنا لماذا وكيف أصبح «الإله ، الآن ، إليها واحداً أحداً» . فالآلية كإشارة لزمن معين ، لا تكفي إطلاقاً لكي

(١) فرويد - سigmوند : مستقبل وهم . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص: ٢٧ - ٣٠ ، ٣٢ ، ٤٢ - ٤٣ .

تجعلنا نتفهم المتحولات والمتناقضات التاريخية التي جعلت الساميين ، من اليهود إلى الكنعانيين والفيقين والعرب ، يرتفون إلى مرتبة الاعتقاد التوحيدى . صحيح أن فرويد يرجع أصل الأديان إلى الحضارة ذاتها ، ويرى أن الأفكار الدينية هي من إبداع الحضارة . لكن ، هل هذا كافٍ لتحليل ظاهرة حاسمة في تاريخ الأديان ، ظاهرة التوحيد في اليهودية والمسيحية والإسلام ؟ يعتبر فرويد أن تعليله كافٍ ، باعتبار أن الأفكار الدينية « تتبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها : ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق . وإلى ذلك ينضاف دافع ثانٍ . الرغبة الملحة للأسرة في تصحيح نوافذ الثقافة تلك النواقص التي تترك وقعاً أليماً في النفس » (٥، ص ٢٩ - ٣٠) . إذا كان فرويد يترك جانباً صلة المجتمع بالدين ، وصلة القوى الإجتماعية والدينية بالدولة ، في معرض تعليله ظاهرة التوحيد الشرقي ، فلأنه يختار منحى آخر للتفسير ، هو منحى الطوطمية الذي يعلّل به الانتقال من طقس الطبيعة إلى الطقس الإجتماعي . يقول : « للطوطمية صلات حميمة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة ، وتتحول فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات مقدسة عند الآلهة . وأهم القيد الأولي - حظر قتل الإنسان ، وحظر حب المحارم - التي تفرضها الأخلاق ، ترى النور في إطار الطوطمية » (٥، ص ٣٢) . ويصل في نهاية الأمر إلى تفسير نفسي صرف حين يعزو تكوين الأفكار الدينية ليس إلى واقع تاريخي إجتماعي ماموس ، وإنما إلى « الوهم المترعرع من رغبات إنسانية » : « فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات ، ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير ، وإنما هي توهّمات ، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأقواها وأشدّها إلحاحاً . وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات » (٥، ص ٤١) . هذان وجهان ، لفظي ونفساني ، من أوجه تفسير ظاهرة الدين التوحيدى لدى شعوب سامية مختلفة . فكيف رأت الفلسفة القديمة إلى التوحيد الشرقي ؟

#### د - الفلسفة والتوحيد الشرقي :

تميز ثقافة الشرق القديم الأسطورية والدينية بظاهرة تعدد الآلهة ، كما أسلفنا : تموز البابلي ؛ أوزيريس المصري ، أدونيس السوري (إله الخصب والمواسم ؛ كان رمزاً النهر والسببية معاً ، وكان يعبر عن العذاب والبعث ) .

وكانت فكرة آتيس (الفرجي) منتشرة في سورية ومصر وآسيا الوسطى . إلا أن ديونيزروس أخذ مكان آتيس ، رامزاً في آن واحد للجنس (الحب) وللزراعة . وعند الفينيقيين ظهر أشمون ، وبابخس (الكرمة) . وكان أبولون ركزاً للقياثرة أو الطبيعة فوق الفنية . كما برزت الميترا الآسيوية - اليونانية التي كانت ترمز لتطهير القلوب وتحليل البشر<sup>(١)</sup> .

في هذا المجتمع الشرقي الزراعي ، بالمعنى الواسع ، انطلقت الفلسفة الآسيوية القديمة من الطقس الزراعي - رمز الحفاظ على شرائع الطبيعة ورمز تأمين الغذاء للبشر . فكانت تلك الفلسفة تتنقل من النظر في متطلبات الحياة إلى التأمل في مستلزمات الخلاص . وكان الإيقاع أداة للتعبير عن سيرةورة الانتقال هذه ، وأداة للتوفيق بين مشاعر الخوف والثقة ، اليأس والأمل ، التي كان مرموζها هو تطهير القلب ، أي انتصار الحماس والوجود . وسرعان ما تكشف لل فلاسفة العقلانيين في الشرق أن الأديان التوحيدية العليا لم تظهر لإيجاد قاسم مشترك بين العقل والإيمان ، وإنما لجعل العقل يتکيف مع تزيارات الوحي . ذلك أن الفلسفة الدينية كانت تسخر العقل للمعتقدات السائدة أو المستجدة . وأحياناً كان الدين ، بنظر الفلسفة ، لوناً من عبادة الطبيعة والعناصر - ومثال ذلك ما أبرزته فينيقية (تابيون Thabion ) ، ومصر القديمة (رع : النيل والشمس ؛ أوزيروس : النيل والقمح ، وأيزيس زوجة الإله الزراعي أوزيريس التي تبعته بالسحر) . ومن جهة ثانية ، لاحظ الفلسفة القدماء أن كل الطقوس الدينية المعاصرة لهم كانت تدور حول ظواهر الطبيعة ، لا سيما الأرض والسماء ؛ وتدور إلى حد ما حول سلوك البشر وعاداتهم وأفكارهم . وأخيراً ، لاحظوا أن الموت كان يحتل مكانة بارزة في الطقوس الزراعية وفي الأديان التوحيدية الشرقية ، الطالعة منها . فجاء البعث بمثابة مطهر من الموت ، وعبر إلى حياة جديدة . وهذا الاعتقاد الشوري جعل « الكلمة » - اللوغوس - أو « الصوت الإلهي » ، ذات فاعلية خاصة ؛ فكان لا

Bréheir - Emile: Histoire de la philosophie; éd. P.U.F., Paris 1969. T.I: La philosophie en Orient (p.p. 15, 25, 27, 37, 39-56, 69). voir également: L'Antiquité et le Moyen Age (Int: p.p. 48, 99-102, 104, 106, et 113).

بدأن تقوم الحكمة الشرقية ، الدينية الأصل ، على التمثال وعلى الأمثال المستندة إلى الإيمان والعرفان .

في الشرق القديم ، كان يبتكر كل شعب وكل قبيلة ما يتناسب فكريًا مع واقعهما الاجتماعي التاريخي . فكان شعب سومر يعيش على الزراعة والبحر ، جاعلاً من التراب والماء رمزاً للخصب ، ومن الصلصال مادة للخزفيات والبناء والكتابية . وما تصوره السومريون أن الخلق كان من الصلصال ، وأن في الصلصال البشري روحًا من الله أو روحًا من الشيطان . ولا تحصر ثنائية ( الله - الشيطان ) في التصور السومري للخلق فقط ، بل تبرز أيضًا في المؤسسات الدينية : فمن جهة ، الكاهن الذي يتهلل لإله بالدعاء ( الصلاة ) بوصفه شرطًا إيجابياً للحياة الدينية ولل العلاقة بالإله ؛ ومن جهة ثانية ، الساحر الذي يتولى مطاردة الشياطين بدعاة عكسي ( اللعن والتعوذ ) ، يُعتبر شرطًا سلبياً للحياة الدينية أي لتطهير الجسد وتطهير النفس من الشيطان الرجيم ( أعود بالله من الشيطان الرجيم : دعاء لتطهير النفس ) . وإذا كانت الفلسفة السومرية قد اعتبرت تفاعل التراب والماء موجباً للخلق والخصب ، فإن فلسفات أخرى اعتبرت صراع التراب والماء ( الجدل بينهما ) مفضياً إلى كارثة الطوفان ( جدل آدم ونوح ) .

في نطاق عبادة الحيوانات - La Zoolâtrie - ظهرت فكرة سحرية قوامها الاعتقاد في إمكان تحول البشر إلى حيوانات ، وتحول الحيوانات إلى بشر . وهذا الجدل السحري تمثل في تصورات قديمة منها : عبادة النسر ( الإله الطبيعي ) تعبيراً عن طوطم بدائي ؛ وعبادة الثور ( عند السوريين والفلسطينيين الساميين ) المأخوذة عن السومريين ؛ وعبادة البقرة المشهورة لدى الهنود القدامى . ويتميز السومريون في فلسفتهم الغيبية بأنهم جعلوا الآلهة شركاء لملوكهم ، تنتقل منهم إلى أولادهم ( وكان الإنسان هو الذي يملك الآلهة ، لا العكس ) ، ودورها أن تضمن لهم استمرار الخصب . ومما يزيد فلسفة الطقوس الزراعي هو أن عبادة الحيوانات كانت ترمز ، فيما ترمز ، إلى عبادة القوة ؛ وأن طقس الزراعية ذاته كان يتخذ رمز الجنس - ومثال ذلك أن قيمات ( آلهة المحيط ) ، هي زوجة آبسو ( إله المياه العذبة ) ، وهذا يرمي إلى افتتان الأنثى ( المياه المالحة ) بالذكر ( المياه العذبة ) ؛ وأن عشتار ( فينوس ، الكوكب ،

الحب ، الحرب ) هي ابنة آنور ( إله السماء ) . ولكن مردوك ، إله بابل ، يستقطب الآلهة العديدة في نطاق توحيد فريد : سين ( الشمس ، النور المنير ) ؛ فينوترا ( الزرع ) ، زامااما ( الحرب ) ؛ الليل ( الشوري والسيطرة ) ، نابو ( القدر ) ، عداد ( المطر ) ؛ شمس ( العدل ) . هكذا برب مردوك حاملاً لصفات آلهة عديدة ( زراعية وبشرية وكونية ) ممثلة في إله واحد .

ومن التفاعل السامي السومري ظهرت فكرة مشتركة : فكرة التضحية أو نظرية الفداء ، التي ستحتل مكانة بارزة في معتقدات البشر اللاحقة . ويفيد لنا أن من معاني الفداء اعتبار الناس قد خلقوا للعبادة ( أداة المعرفة ؟ ) . وإلى هذا المعنى يشير القرآن الكريم في الآية : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ». ولا يقوم أي طقس للعبادة بدون كهان يمارسون ، وهم متظاهرون في نسق ديني ، قربان التضحية الذي اتخذ ثلاثة أشكال متالية : مأدبة الفداء ؛ التضحية بالإنسان ، والتضحية بالحيوان بدلاً من الإنسان - « رأس حمل بدلاً من رأس إنسان » ، « عنق حمل بدلاً من عنق إنسان ». ثم نجم عن تقديم القربان أو طقق المس الفداء مفهوم الأضحى الذي من معانيه : اقتران أو وحدة الطبيعتين السماوية والأرضية . فمن جهة ترمز إراقة الدماء إلى ماهية الحياة البشرية والحيوانية ؛ ومن جهة ثانية يقترن دم السماء ( ماؤها ) بالأرض من خلال دماء كائناتها مثلما يقترن ريح السماء بنفس البشر والحيوانات . وكان العربي ، قبل الإسلام ، يعتبر نفسه « ابن ماء السماء » .

وقدمت المزدكية في فارس تمثلاً للآلهة المتفوقة : أهورا ( الحكيم الأعلى ، الليب ، العليم ) ومزدا ( القوة ) وأهورا مزدا ( رمز اقتران العقل بالقوة ) . هذا يعني أن العقلانية في التصور المزدكي كانت أساساً ومقاييساً للقيم الروحية - وكذلك سيكون ، إلى حد بعيد ، شأن المعتقد الإسلامي . على أن الاقتران المزدكي الفارسي كان يقابلها ويناقضه السحرة الميديون ( Les Mèdes ) الذين كانوا يمارسون طقس النار ، ويتعبدون أهورا مزدا ، مناقضته بالقوة الشريرة . إذن ، لم يكن هذا الفكر توحيدياً بالمعنى اللاحق للكلمة ، وإنما كان ثنائياً . فزرداشت - وهو ميدي وليس فارسياً - كان يمثل النبي الناطق بلسان أهورا مزدا ، المتصر به على أهريمان ( Ahriman ) الذي يمثل بدوره أمير الشياطين ، المتناقض والمتصارع مع أهورا مزدا . وهناك طرف ثالث في

الجدل بينهما : أنه زو فران أكارانا ( الزمن المطلق ، اللامتناهي ) الذي أُنجب التوأميين المتكاملين ( أورمازد ) و ( أهريمان ) . ونجد صدى هذه الثنائية في المانوية ، المنسوبة إلى ماني ، أو مانيس ، الذي ولد في بابل عام ٢١٥ قبل الميلاد ، وكان من أصل إيراني ، وقال بأن الله ونقضه لم يُخلقَا .

في المقابل ، حاولت الفلسفة البيزنطية ، مع يوحنا الدمشقي ، أن تجعل الجدل من وسائل اللاهوت ، وذلك بقلبه إلى منطق شكلي يستخدمه العقل لتبرير الإيمان . على أن الجدل في الفلسفة الشرقية القديمة ، ولا سيما جدل هيراقليطس يتناقض في أساسه مع التوحيد الشرقي الديني اللاحق . صحيح أن هيراقليطس اعتبر أن الكواكب « نيران موقدة » - النار عنده رمز الطاقة - ، ولكنه قال بإمكان تحول النار إلى ماء ثم إلى تراب . وقال أن العالم واحد ، لم يصنعه بشر ولا آلهة . فوحدة العالم عنده تنفي وحدة الخالق ، أما جدله فله مبادئ يقوم عليها :

- ١ - الحرب أساس كل شيء ؟
- ٢ - صراع الأصداد علة ولادة الكائنات وبقائها ؟
- ٣ - الأصداد تتعارض وتتكامل ؟
- ٤ - إذا انتهى التناقض زال العالم ؟
- ٥ - الصراع هو أيضاً انسجام بين القوى ( النهار والليل ، الشتاء والصيف ، الحياة والموت إلخ ) ؟
- ٦ - وحدة كل الأشياء ( وحدة الماهية الأولى ، فالجوهر الأول وهو النار ، هذه القوة الفاعلة دائمًا ، « النار الموقدة » الوارددة في القرآن الكريم أيضًا ) ؟
- ٧ - الحركة الدائمة للأشياء ( الجريان متواصل والتبدل لا يتنهى ) ؟
- ٨ - انقلاب المقاييس وفقاً لأحوال التبدل وشرائعه ( وحدة الدائم ( الواحد الثابت) والمبدل ) . ومع كل هذا الواضح في مبادئ جدله ، فقد استخدم لغير أغراضه المادية الصريحة ؛ فقبل أن وحدة العالم هي برهان على وحدة الله أو أحديته . ومن خواص الفلسفة البيزنطية أنها وصلت العرب باليونان من جهة ، ثم وصلت فلسفة العرب والشرق بأوروبا . غير أن بدايات الفلسفة العربية ، قبل القرآن الكريم كانت تنفي الكثرة في الله ، وتنفي كل سلطان

خارج الله ، وتقول بأن أحدي العقل تفترض ، بكل صفاء ويساطة ، أحدي الله .

## ٦/٢ معتقدات العرب الدينية :

الدلالة اللغوية للدين متعددة عند العرب . فهو يعني العادة والسير والقهر والقضاء ، مثلما يعني الحكم والطاعة والجزاء والرأي والسياسة<sup>(١)</sup> . والدلالة الدينية للزمن مختلفة تماماً عن زمن الناس . وكان العرب اعتقادوا في مدلولين للزمن : زمن - دهر قبل الإسلام ، وزمن - وحي مع الإسلام - « وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعذون » .

ومن جهة ثانية ليس من الغرابة شيء أن يكون « النحل » عنواناً لإحدى سور القرآن الكريم . فالنحلة كانت في المعتقدات الدينية القديمة ، ترمز إلى الخلود . وكانت قد ظهرت مع عبادات عديدة ؛ واتخذ الشمع والشهد صفات وخصائص سحرية انتشرت في كثير من الطقوس الدينية . وفي هذا المجال يلاحظ برجن أيفانز<sup>(٢)</sup> : « أن المسيحية امتصت شيئاً من مفاهيم الديانات القديمة ، فكان الشهد يُعطى للأطفال خلال التعميد ، كما كان يجب أن تكون شموع الكنائس من شمع النحل العascalن . وبالرغم من أن النحل لم يعد موضوعاً للعبادة ، فلا زال العسل موضعًا للتشبيه السحري يشيع في كل المجتمعات تقريباً » ، (٨، ص ٤٨) . وإذا كنا لا نملك ما يشير إلى تقديس النحل في معتقدات العرب قبل الإسلام ، فإننا نلاحظ أنه قد دخل في عاداتهم ، حتى أن العسل اعتبر من شراب أهل الجنة . ويكتشف بـ . أيفانز صلة المعتقدات الشعبية بالمحرمات الدينية ملاحظاً ما يلي : « في المعتقدات الشعبية يلي الجماع والتلقيح والحمل والولادة والإرضاع مشكلة الحيض التي يكتنفها مختلف أنواع الأوهام ، شأنها شأن كافة فعاليات الأعضاء التناسلية . ولعل معظم هذه الأوهام متعلق بالمحرمات الدينية القديمة ؛ فيعتقد بأن الجماع مع إمرأة في أثناء الحيض يؤدي إلى مرض الرجل ، وإذا حدث الإخصاب فإن الطفل سيكون غبياً أو مجنوناً » ، (٨، ص ٨٠) .

(١) أدونيس : الثابت والمتحول . منشورات دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) أيفانز - برجن : لم العقل . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

وإذا كان الدين ، عند العرب ، سياسة ، فهو أيضاً شأن وعادة . فمن الدين أبرزوا مفهوم الدين ، أي الحاكم ، القاضي ، القهار . ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم للدين إنما يغلب عليه الطابع السياسي . وإذا كان البعض ، كالرازي مثلاً ، يقول بأن كلمة «الله» هي من أصل سرياني ؟ فإن البعض الآخر يقول بأنها من أصل عربي - من آل التعريف - وإن «الله» هو «إله أهل مكة»<sup>(١)</sup> . وفي ظروف غياب الملكية الخاصة للأرض ، ليس من المستغرب أن يعتقد العرب في أن الله هو مالك كل شيء ، وأنه في ملكه الواسع (نظير الملكية المشاعية الواسعة في الصحراء) هو فوق مستوى العالمين . ولما جاء القرآن الكريم بعربيه أهل مكة ، كان من الطبيعي أن يخاطبهم مع الأعراب وأهل الbadia ، بكلامهم المأثور ، فبرزت كلمتا «الله» و«الرب» بروزاً مؤثراً في أغلب آيات الكتاب وسوره .

قبل القرآن ، كانت تختص بالإنسان صفات (السيد ، المالك ، البعل ، الرب) ولكن هذه الصفات صارت مع القرآن - ما خلا البعل التي أهملت - صفات مميزة لله . وكانت الربة (مؤنث الرب) الصخرة التي عبدتها ثقيف بالطائف . وكان العرب يقولون : رب البيت ، رب الدار ، رب الكعبة . وكان البعل يعني : المالك ، الصاحب ، الرب . أما العرب فقد استعملوا هذه الكلمة الشائعة بمعنى الزوج أيضاً . ويفترض البعض أن كلمة مركبة مثل (ميكا + إيل) وجبرائيل (جبر + إيل) كانت معروفة لدى العرب ؛ وأن ظاهرة الأنبياء كانت من الأفكار المتوارثة والشائعة عندهم . قبل القرآن - ومثال ذلك : هونبي عاد ؛ وصالح نبي قوم ثمود . وما يورده الدكتور جواد علي ، في هذا الشأن ، بالغ الأهمية والدلالة : «رأى أن (مسيلمة) كان قد دعا إلى عبادة الرحمن متاثراً بدعة المتباهين له ومن كان قبله على ما يظهر ؛ وهي عبادة إله اسمه «الرحمن» . فُعرف مسيلمة بـ «الرحمن» وبـ «رحمن اليمامنة» . وعبادة الرحمن متاثرة بفكرة التوحيد ، وبوجود إله واحد هو «الرحمن» ، رب العالمين» ، (٩، ج ٦، ص ٨٨) .

(١) علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، المجلدان الرابع والسادس . منشورات دار النهضة (بغداد) ودار العلم للملايين (بيروت) . في المجلد الرابع راجع ص: ٣٦٥ - ٣١٥ وفي المجلد السادس ص: ٨٨ و٤٥٢ .

لقد اعتقد العرب أن الحياة هي الحركة ، وأن الموت هو السكون . ونظروا إلى الإنسان بمنظورات متعددة : فهو على المستوى المادي الحسي جسد أحادي التركيب ، موته أبدى ؛ وهو على المستوى الاعتقادي جسد وروح ، ثنائي التركيب ؛ وأخيراً حينما ميز الدين بين الروح والنفس ، صار ثلاثي التركيب : جسد روح ، نفس .

كذلك ، اعتقد العرب في الصدفة ، معتبرين أن « القسمة والنصيب » يرجعان إلى « الدهر » و« الزمن » و« الحظ » ، وليس إلى سببية مادية أو غيبية معينة . وظل هذا الاعتقاد الانقيادي سائداً ، غير أنه لم يعد في الإسلام مرتبطة بالصدفة الدهرية أو الزمنية ، وإنما صار مقتناً بضرورة غيبية هي « أمر الله » و« قدره » .

وبشكل خاص استحوذت ظواهر السماء على اهتمام العرب واحتلت مكانة بارزة في عباداتهم وفي علومهم الفلكية . ومن معبداتهم : الإله - القمر ، والهلال المرموز إليه بـ«ثور» ، وعبادة وَد والجنت والطاغوت (من أصنام قريش) ، والشمس - الظاهرة ، وعبادة النجم إطلاقاً . وعرف العرب عبادة سلطة الجماعة البشرية . فكان أسااف إلهًا ذكرًا ، وكانت نائلة إلهة أنثى - وكلاهما يرمزان للرجل والمرأة . وكانوا ، من جهة ثانية ، يقدمون النذور والقرابين ، معتقدين أنها تقربهم إلى المعابدات . حتى أن «النسك» كان يرمز للدم ، وكانت المناسك هي الأماكن المخصصة لإقامة الشعائر وتقديم الذبائح . كما كان للأصنام سدنتهَا ، ومن أبرزها : وَد ، سواع ، يغوث ، يعقو ، اللات ، العزي ، مناة ، نسر ، أسااف ، نائلة ، رضى ، مناف ، هبل ، إلخ . وما يستحق التنوية هو أن السدانة أو الحجابية كانت من المناصب الإجتماعية الدينية في بناء الهرم السياسي بمكة ، وكان يتولاها آل عبد الدار . وكان للعرب عدة كعبات قبل الإسلام ، فلم يبق منها سوى كعبة مكة الوحيدة ، والمؤلقة مع الفكر التوحيد المطلق . وعليه ، كيف يمكن تعلييل ظاهرة التوحيد الحنيفي قبل القرآن ؟

## ٧/ التوحيد الحنيفي قبل القرآن :

لاحظنا أن تاريخ البشر يتحول ، مع الأديان العليا ، إلى تاريخ أنبياء ، تاريخ أشخاص ظهروا في التاريخ ، قبله وفوقه ؛ وظهروا في الزمن ولكن بصفة أزلية

- أبدية . وحين يغدو التاريخ خارج الزمن البشري أو فوقه ، فإن التفسير الديني للظواهر التاريخية ، كالتوحيد الحنفي في الجزيرة العربية ، من شأنه أن يتناسى كل مراحل التطور التاريخي للتجمع العربي ، وأن يكتفي بالقول أن الحنفية تمثلت في إبراهيم وفي ابنه إسماعيل جد العرب ، وفي محمد ﷺ الذي عاد بالزمن الديني ، من خلال الوحي ، إلى إسماعيل ثم إبراهيم وحتى آدم . من هذه الزاوية تبدو الحنفية ارتداً بالتاريخ ، عبر أنبيائه ، إلى الأصل . فماذا تقول العلوم الوضعية في هذه المسألة الشائكة ؟

يقول سيغموند فرويد<sup>(١)</sup> : « إن هؤلاء المؤرخين المحدثين . . . يتفقون مع التوراة على نقطة أساسية ، فهم يقرّون بأن القبائل اليهودية التي أُلْفَت لاحقاً شعب إسرائيل (شعب يعقوب - المؤلف) ، اعتنقت في حقبة معينة ديانة جديدة . ولكن هذا الحدث لم يقع في مصر ، ولا عند سفح جبل في شبه جزيرة سيناء ، وإنما في موضع يدعى مرية قادش ، وهو واحة معروفة بغزاره ينابيعها وعيونها تقع في جنوب فلسطين بين الطرف الشرقي لشبه جزيرة سيناء والطرف الغربي لشبه الجزيرة العربية . وقد اعتنقت اليهود فيها عبادة إله يدعى يهوا ، بعد اقتباسها في أرجح الظن من قبيلة الميديانيين العربية المجاورة . ومن المحتمل أن تكون قبائل أخرى مجاورة قد تبنّت ، هي أيضاً هذا الإله » (١٠ ، ص ٥٤ - ٥٥) . ويضيف فرويد : « لقد كان يهوا ، بالتأكيد ، إله البراكين » و« أن الديانة التي استوردها المصري موسى قد هُجرت بعد أن اغتاله اليهود » (١٠ ، ص ٦٠) ، « ولم يكن هناك مفر من الإبقاء على الختان ، وهو أبلغ دليل على التبعية لمصر » (١٠ ، ص ٧٢) . فهل هذا يعني أن التوحيد اليهودي ، بنظر فرويد ، من أصل عربي ؟ وإذا كان كذلك فما هو أصل التوحيد الحنفي العربي ؟ يكتفي فرويد بالتأكيد على « أن ديانات الشرق ذات التزعة العقلانية ظاهراً هي في جوهرها عبادات أسلاف ، ومن هنا فإنها تتوقف عند مرحلة مبكرة من إعادة بناء الماضي » (١٠ ، ص ١٥٥ - ١٥٦) . ويشير إشارة سريعة إلى صلة التوحيد اليهودي (يهوا) بالتوحيد العربي (موسى الميدياني) : « فلا مراء البينة في أن الإله يهوا ، الذي أهداه موسى الميدياني شعراً جديداً ، لم يكن

(١) فرويد - سيغموند : موسى والتوحيد . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص: ٥٤ - ٦٠ و ٧٢ ، ٨٢ ، ١٥٥ - ١٥٦ .

كائناً أعلى ، بل كان إلهاً محلياً محدوداً وشرساً ، عنيناً ودمياً . وكان قد وعد أتباعه بأن يهفهم «أرضاً تقipن ليناً وعسلاً» وحثّهم على إخلاء الأرض من جميع سكانها بحد السيف » ، (١٠ ، ص ٨٢) .

لقد انتقلت عبادة التوحيد الفردانية والجماعية مما هو منظور ملموس إلى ما هو مجرد غير منظور ، وذلك بإقادم البشر على خلع آلهتهم الفاشلة واستبدالها بـ «إله قدير» يعتقدون في أنه «يمنح السعادة والرفاه والنصر». وفيما يختص بالجزيرة العربية يشير فلهلم رودولف<sup>(١)</sup> إلى أن المسيحية كانت ، من القرن الرابع حتى العام ٥٧٥ ميلادي ، منتشرة في بلاد العرب ونجران وعدن والحبشة جنوباً ، وفي الشام والعراق شمالاً ؛ وأن فكرة الرحمن التي عرفها العرب قبل القرآن هي من أصل آرامي ، وأن الأحنااف العرب كانوا معروفين بسلوكهم التوحيدى ، وكان أمية بن أبي الصلت من أبرز شعراء الحنيفة . وبينما كانت اليهودية تعتبر الحنيفة ردة دينية ، كان العرب يعتبرونها تجاوزاً ، بالإسلام الحنيف ذاته ، للיהودية والمسيحية معاً . وفي هذا السياق يؤكّد القرآن الكريم : «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصراانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين» (آل عمران ، ٦٧) . ومن جهة ثانية ، كان المسيحيون كاليهود منقسمين في الجزيرة العربية إلى أحزاب وشيع دينية قبل رسالة نبي العرب عليه السلام .

أما أصل التوحيد الحنيفي عند العرب ، فإن القرآن يعيده إلى إبراهيم وحياً ، لا تطوراً تاريخياً . ولهذا فإننا لا نجد تفسيراً ، بقدر ما نجد وصفاً لوجود هذه الظاهرة ، كما يقول محمد عمارة<sup>(٢)</sup> : «ففي شبه الجزيرة العربية كانت تنتشر ، قبل بعثة الرسول عليه السلام ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التي آمنت بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام ؛ وكانت في هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل عليه السلام ، تمثلت أساساً في عقيدة التوحيد التي

(١) رودولف - فلهلم : صلة القرآن باليهودية والمسيحية ؛ الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) عمارة - محمد : مسلمون ثوار . منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص: ٢٠ .

ترفض الأصنام وتنكر على الناس عبادتها . وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى « الحنفية » وأتباعها يسمون « الحنفاء » . ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، في تلك البقعة وفي ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحّد العرب حول عقيدة توحيدية ويتنقل بهذا المجتمع إلى طور حضاري جديد . . . ولقد كان أبو ذر الغفارى من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتدوا - ذاتياً وبالتأمل والتمعّق في التفكير - إلى عقيدة التوحيد ، فدعوا الله وعبدوه ، بل دعا إليه قبل أن يبعث الرسول عليه الصلاة والسلام بثلاث سنوات ؛ وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه في صحبة الرسول ﷺ (١) . ومما يلاحظ أيضاً(١) أن شعائر العرب قبل الإسلام تضمنت زيارات جماعية لأحجار مقدسة مع أداء فريضة الحج التي تتم في فترة إقامة الأسواق ، كما كانت الحال حول الكعبة في مدينة مكة . وأن الحنيف كان يتميز بعادتين هما : الاختنان وحج البيت . فلم يتمسك العرب قبل الإسلام بشيء من دين إبراهيم سوى اختنان وحج البيت ؛ مما جعل صفة الحنيف لا تتطابق إلا على من يختتن ويحج .

---

(١) كاهن - كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، المجلد الأول ؛ دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ .

## ٣- الأصل الإجتماعي للدولة الدينية

إن علاقة الدين بالدولة عند العرب تلقي على كاهلنا مهمة صعبة ، وهي إبراز الأصل الإجتماعي لتكون السلطة ، تاريخياً ، في الجزيرة العربية ، واكتناء الصلة الجدلية بين ظاهرة الدولة والدين ، وكيفية سيرورتها واتخاذهما شكل دولة دينية ، سواء الدولة - القبيلة قبل القرآن أم الدولة الخليفة في ظل الإسلام .

### ٤/٨ الملك أساس السلطة

ثمة ظاهرة تدعو للتأمل وهي النظر في السلطة وفي الدين ، بمعزل عن أساسهما الإجتماعي المشترك . وهذا ما نلاحظه ، مثلاً ، من خلال ما يذهب أخوان الصفاء إليه في رسائلهم<sup>(١)</sup> : « إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد ؛ ولما كانت الطاعة لا تبيّن إلا بالأوامر والنواهي ، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشروط في المعلومات ، سميت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه ». فهل هذا يعني أن السلطة ، كالدين ، وقف وشريعة ؟ أم أن هناك أسباباً إجتماعية ملموسة أسهمت في تكون السلطة السياسية والاعتقاد الديني ؟

كان الملك - أو ظواهر التملك والحيازة والملكية بوجه عام - معروفاً في المجتمع العربي قبل الإسلام ؛ وكان يتخد من بين أشكاله المتعددة ، شكلاً

(١) رسائل إخوان الصفاء ، المجلد ٣ ، ص: ١٨٦ - ١٩١ ؛ منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

عبديةً في اتجاهين : أحدهما سياسي يجد تعبيره في السلطة الاستبدادية أو الدولة ؛ وثانيهما ديني قد يكون ملكاً كاهناً . ومن البارز أن الشكل العبودي للسلطة الدينية ، كان يقوم عملياً على السيطرة الطبقية الصريرة ، ويجد نظرياً تبريره في شتى إيديولوجي يتراوح بين الاعتقاد الأسطوري والاعتقاد الديني . وكما كان العرب ينقسمون إجتماعياً إلى سكان قرى وحواضر (زراعة وتجارة) وسكان صحاري (رعى) ، وإلى مالكين ومنعدمين ، كانوا ينقسمون سياسياً إلى ملوك وغير ملوك . وصلة الملك السياسي بالملكية الإجتماعية كانت تتوضّح مع التقدّم الإجتماعي ومع انفصال الزراعة عن الرعي ، وظهور التجارة والحرف في مدن العرب وقراهم قبل القرآن .

ربما يكون من المبالغة الإنفتراض أن العرب كانوا أمةً واحدةً أو شعباً واحداً قبل النبي ﷺ . ولكنهم مع ذلك عرفوا أشكالاً متعددة للدولة ، تتوافق مع مستويات تكونهم الإجتماعي وتجمّعهم الجغرافي . فكانت تشكيلات تجمعاتهم تتراوح من الأصغر إلى الأكبر على النحو التالي : الفصيلة ، العشيرة (رهط الرجال) ، الفخذ ، البطن ، العمارة ، القبيلة ، الشعب . ومفهوم الشعب عندهم أنه أكبر من القبيلة : « الشعب أبو القبائل » . وقد جاء ذكر « الشعب » : متقدماً على ذكر « القبيلة » في القرآن الكريم : « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » ، (الحجرات ، ١٣) .

وإذا كان التكون الإجتماعي والتجمعي للعرب لم يؤد إلى قيام دولة واحدة ، معبرة عن وحدة أمتهم أو شعبيهم ، كما كان شأن الدولة المصرية القديمة ، أو الدولة الرومانية ، وحتى الدولة الفارسية ؛ فإن السلطة كانت ماثلة في تشكيلاتهم وانقساماتهم الجغرافية وكياناتهم الإجتماعية . فكانت السلطة ، من إحدى المواجهات ، تمثل في دولة القبيلة : « وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة . دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي دولة النسب ؛ فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم . وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرر ، المعترف به . وعلى هذا القانون يُعامل الإنسان وبالعرف القبلي تسير الأمور . فالحكام من القبيلة . وأحكامها أحكام تنفذ في القبيلة . وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في

الغالب ، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ «سنة الأولين» . ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها إليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقلص وتوسيع نفوذ القبيلة<sup>(١)</sup> .

في دولة القبيلة يتلاقي مفهوم الملك والسلطة ، ويتمحوران حول شخص سيد القبيلة . فهو المسود ، والرب والمالك ، الشريف ، الفاضل ، الكريم ، الحليم ، المقدم . إن سيد القبيلة يعبر عن ملكية القبيلة ، ويمثل سيادتها أو رئاستها . إنه الرئيس والزعيم . ولقد أشار القرآن الكريم ، مرة واحدة ، إلى «الزعيم» بمعنى «الكافيل» . ومن معاني الزعامة : الشرف (مفهوم الملك) والرئاسة (السلطة على القوم) . وقد اتخذت رئاسة القبيلة أو سلطتها ثلاثة أشكال : أولها الرئاسة الوراثية (من الأب إلى الابن الأكبر مباشرة) ؛ وثانيها الرئاسة بالنص والتعيين ، وثالثها الرئاسة الناجمة عن الشورى والرأي . والقرآن الكريم يشير إلى موقف قريب من الشكل الثالث «وأمرهم شورى بينهم» ، لكنها شورى الأقلية المالكة والنافذة إجتماعياً .

ومما يلاحظ أن بعض العلاقات الإجتماعية كان يقوم ، إقتصادياً ، على أساس المؤاخاة أو الامتلاك المشترك : «وتكون المؤاخاة بين الأفراد كما تكون بين الجماعات كالعشائر والقبائل . وهي تدعو إلى التناصر والمؤازرة والمساعدة ، وتؤدي إلى الموارثة . وخير مثل على المؤاخاة ما فعله الرسول ﷺ يوم مقدمه المدينة من مؤاخاته بين الأنصار والمهاجرين لتوحيد الكلمة وليساعد بعضهم بعضاً» ، (٢ ، ص ٣٦٥) . إلا أن هذه الظاهرة ليست السمة المميزة لمجمل العلاقات الإجتماعية ، تلك التي كانت تقوم أساساً على بنية المجتمع القبلي ونسقه العبودي . فالملكية الإجتماعية كانت عبودية بوجه عام ، ولم تكن المؤاخاة سوى لون من المساواة الاستثنائية النادرة ، التي جاءت كتدبر سياسي مؤقت ، صار التراجع عنه فيما بعد . إن التسابق إلى الملكيات العبودية كان الأساس المادي لمجتمعات العرب ولأشكال سلطاته قبل الإسلام . وما ظاهرة «الموالى» سوى دليل سوسيولوجي على ذلك .

---

(١) علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٤ ، ص: ٣١٥ - ٣٤٣

فالمولى ، عند العرب ، هو العبد المملوك . وقد ظهر أربعة أشكال للملكية العبودية البشرية :

- ١ - الموالي العتق أو الموالي العتقة ؟
- ٢ - موالي المكاتب ( الإنسان يكتب على نفسه بثمنه فيعود عبداً ) ، أو موالي العقد ( مولى الحلف ومولى الاصطناع ) ؟
- ٣ - مولى الرحم ؟
- ٤ - مولى الموالي .

إن كون الملك أساساً للسلطة ، وكون الأرض مشاعراً للقبيلة تُحدّد السيطرة عليها بمدى قوة رئيس القبيلة عسكرياً واقتصادياً، مما أمران يؤكدان أن العرب قد عرّفوا شكل العبودية الجماعية وتعبيرها السياسي والديني في طقس عبادة البشر ، فضلاً عن عبادة الطبيعة ، وبالرغم من وجود ظاهرة الحنفية . فكان من نتائج ارتباط الملك بالسلطة وتوسيعهما بمعتقدات دينية خاصة بهذه القبيلة وتلك ، ظهور الأحلاف على شكل واسع قبل القرآن ، حتى أن الإسلام ذاته اعتبر ، فيما بعد ، بمثابة « الحلف الأكبر » أو « حلف الأحلاف ». ومن أبرز الأحلاف السياسية ، ذات الأصل الاجتماعي المشتركة أو المؤتلف ما قبل القرآن : حلف تنوخ في البحرين ؛ حلف البراجم ، الحليفان أسد وغطfan ، الأحلاف ( ثقيف ) ، الأحاليف ( غطfan وبنو أسد وطيّ ) ؛ حلف ذي المجاز ، حلف المطئين ( عقد في مكة بعد اختلافبني عبد مناف وهاشم والمطلب ونوفل معبني عبد الدار بن قصي ) وأخيراً ، حلف الفضول - وقد تعاقدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها ومن غيرهم من دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه ؛ فكان حلف الفضول من الأحلاف التي ظل الناس يحترمون أحکامها حتى في الإسلام - ، وحلف الرباب ، وحلف لعقة الدم ( الحلف بإدخال الأيدي في الدم ) . ومن الواضح أن هذه الأشكال الحلفية البالغة التنوع والكثرة كانت تعبّر ، في غياب دولة واحدة لعرب الجزيرة ، وفي ظروف الانقسام الداخلي الشديد ، وتفاقم أخطار الغزو الخارجي ، عن طموح العرب للإتحاد وعن حاجتهم السياسية إلى دولة تتجاوز صراعهم الاجتماعي والقبائي والإعتقادي في اتجاه دولة قومية ذات عقيدة جامعة . وهذا ما فعله الإسلام حين أقام الدولة الدينية مقام الأحلاف ، واستبدل ، مبدئياً أساس

المُلْك العبودي للسلطة بأساس وحدة الأمة بكل أفرادها وتجمعاتهم وتكتلاتهم الإقتصادية والعسكرية . إلا أن مفهوم الأمة الواحدة لم يُلغ ، كما كان النبي ﷺ وخلفاؤه يتخون ، مفهوم العبودية الإجتماعية . فالحلف هو عهد سياسي بين قوم أو أقوام ، لا يمس الملكية العبودية التي كانت تقوم عليها سلطة المتحالفين ، وإنما كان يعززها ويوطدها إذ كان يضفي عليها بأداء اليمين صفة القدسية المرموز إليها بشعائر ومعانٍ دينية مشتركة . وكما كان المجتمع القبلي المتناشر ينزع ، بفعل عوامل ذاتية وموضوعية ، إلى الحلف - أي الميثاق والعهد ، أو الموافقة والمعاهدة - ، كان يتزع أيضاً إلى الإيلاف ( إشارة القرآن الكريم : لِإِيلَافِ قَرِيشٍ ، إِلَّخ ) وإلى التخالع . وربما يصح الافتراض أن الإيلاف كان من منظور التطور التاريخي لتكون السلطة عند العرب ، أرقى من الأخلاق ، إذ أنه كان يقوم على العصبية وهي دعوة العصبة إلى التناصر في أعمال مشتركة قوامها : الحمية ، الإغاثة ، الوفاء . كما يجوز الافتراض أن هذا الإيلاف العصبي بين التجمعات العربية كان نواة أولى لقومية ضيقة ستطور ، مع الإسلام وبعده ، في اتجاه قومية الشعب العربي ( الخلافة للعرب ) المتمثلة في اتحاد الدين بالدولة .

### ٩/٣ تقسيم العمل والراتب الإجتماعي :

شهد الشرق في القرن الميلادي الخامس أزمة إجتماعية داخلية حادة جداً ، إذ توسع نسق الاقطاعات ونسق الإستيطان (Colonat) أو القنانة الزراعية الشرقية ، وخضعت الجماهير لأقلية من كبار المالكين العقاريين . غير أن ذلك لم يمتد إلى الجزيرة العربية التي كانت تلعب ، منذ أقدم العصور ، دوراً إقتصادياً كبيراً في العلاقات بين الشرق والغرب<sup>(١)</sup> . وكان دور مدنها الهمامة في القرن الميلادي السادس (مسقط على بحر عمان ، عدن على طريق الهند البحرية ، المدينة ومكة ) اقتصر على دور الأسواق الكبرى للقوافل التجارية بين آسيا والبحر الأحمر . وفي صحراء نجد كان هناك بدو متخصصون في حماية القوافل .

Pirenne - Jacques: Les grands courants de l'histoire Universelle, éd. Albin (١)  
Michel, Paris 1960. T.I, p.p. 437-440. Et T.II. p.p. 3-23, 55-60, 64-65, 71-75, 81-86, 97-104, 142-160, 335-347, 361, 549-552.

على أن غزو كسرى لليمن أدى إلى نتائج أبرزها دمج مكة والمدينة دمجاً أعمق من ذي قبل ، في مدار الاقتصاد الدولي . فتضارب في هاتين المدينتين النفوذ الخارجي ، وانتشر فيما نوع من « حركة زهدية » تمثل في سيطرة مسيحية معينة . وهذا ما يذهب إليه المؤرخ جاك بيرين بقوله « أن المسيحيين في الجزيرة كانوا من عامة الشعب ، بينما كان اليهود فيها من بورجوازية الأعمال » . وهذا الأمر جعل بعض الباحثين يتورطون في اعتبار العرب يمثلون عدة عناصر أثرية وإنثروبولوجية غير متجلسة ؛ وأنهم يتميزون في حضارة الصحراء بين عرب عربية ( قلب الجزيرة ) وعرب مستعرية ( سوريا ، ما بين الرافين ، الحجاز ، اليمن ، حضرموت ) .

وعلى مستوى تقسيم الأعمال ، ظلت الأسرة العربية<sup>(١)</sup> تحفظ حتى الألف الثالث قبل الميلاد ، بتكوينها البدوي البدائي . وكان أعضاء الأسرة في القبيلة الرعوية يتمتعون بنفس الحقوق الإجتماعية ( المشاعية البدائية ؟ ) . أما قوام العلاقة الإجتماعية الداخلية فكان التحالف بين أسر القبيلة الواحدة ، أو المتسبة إلى أمومة ( خوجلة ) أو أبوبة ( عمومة ) مشتركة . وكان غياب الملكية الخاصة النسبي حافزاً لولاء أو تحالف مع الآلهة التي كانوا يقدمون لها الأضحى والقرابين باعتبارها - كما يتصورون ويعتقدون - المالكة للناس وللأرض . أما القبائل البدوية فكانت تعيش على الحروب التي تتولاها تنظيمات عسكرية . حتى أن القبيلة ، في زمن الغزو ، كانت تحول إلى وحدة عسكرية يقودها أمير أو شيخ هو ، بعامة ، أب الأسرة المسيطرة أو أكبر أفرادها سنًا . وفي حال انتصار القبيلة واستقرارها كان الأمير أو الشيف يتحول أحياناً إلى ملك . أما أبرز نتائج الممارسات العسكرية فكانت :

١ - داخل القبيلة : إعطاء الدور الأساس للرجال دون النساء ؟

٢ - على مستوى الحروب : ظهور التمايز بين المتتصرين والمغلوبين ، وبين الطبقات والفئات الإجتماعية ؟

- ٣ - على مستوى تقسيم العمل : تحول أسرى الحرب إلى عبيد دائمين يتولون أشغال الرجال الأحرار ؟
- ٤ - على مستوى الانقسام الطبقي الداخلي : صار امتلاك العبيد مولداً لمشاعر السيادة الأرستقراطية - الأشراف - لدى رجال القبيلة ؟
- ٥ - على المستوى الديني تواافق مع هذه التحولات الإجتماعية السياسية العسكرية ، تحولات اعتقادية - من تعدد الآلهة (الشرك) إلى وحدة الوجود حتى بعض أشكال التوحيد .

وإذا صح الافتراض بأن الشرق القديم كان على الدوام متميزةً باقتران السياسة والدين ، فمعنى ذلك أن النظام الإجتماعي يجعل السياسة متعلقة بالدين ، وأن الدين تبرير إيديولوجي لواقعه الملك ، ومصدر للسلطة وأساس للدولة . وعليه ، فمن الممكن فهم الأسباب الإجتماعية التي أظهرت التوحيد الديني وكأنه صورة عن تمركز السلطة السياسية ، بحيث شكل الدين والسياسة والمجتمع تركيضاً مشتركاً ، وبات التوحيد الديني أداة لتوحيد إجتماعي - سياسي ، بقدر ما كان محصلةً لتوسيع سياسي ونتيجة لملكية مركبة كبيرة . فمن إله حمورابي إلى يهوا إله موسى حتى الله عند العرب ، لعب رجل الدين التوحيد دور القائد السياسي للأمة أو للشعب . ولهذا ، ارتدى التوحيد القديم طابع المفهوم السياسي - الديني ؛ فهو المال الطبيعي لكل نظام يقوم حسراً على القوة القومية التي تضفي طابعاً دينياً على المشاعر الأئمية . وفي هذا السياق يغدو من السهل اكتناء التمايز بين مفهوم « الإله الواحد » أو « الخليفة الواحد » الذي حل محل سلطة رئيس القبيلة (٤ ، ص ١٣٩) .

نتيجة لظروف الإنتاج وتقسيم العمل وولادة الصراعات الإجتماعية والقبلية ، انقسم الناس في المجتمع العبودي الطبقي إلى أحرار وعبيد ، وكانت العلاقة بين الأحرار والعبد تقوم على عدم التكافؤ . ومثال ذلك :

- ١ - فدية الملوك : الملك القتيل يُفدى بآلاف من الإبل ؛
- ٢ - الزواج حسب المنازل : المرأة بين حرمة وأمة ؛
- ٣ - القيادة السياسية هي للبيوت المالكة (سيطرة الأسرة الخاصة) أو السادات . فكان البشر كانوا ينتقلون من طقس عبودية الآلهة إلى طقس عبودية

الأشراف والسدادات والكبار والملوك . فما هو التراتب الإجتماعي الذي عرفه العرب قبل القرآن ؟

أ - التراتب الإجتماعي لدى عرب الجنوب :

١ - الأقىال : كبار الإقطاعيين وذوو السلطان ؟

٢ - الأذواء : أصحاب الأرض ورؤساء الإقطاع ( الندو = المالك ) وهم في مرتبة قريبة من مرتبة الأقىال ؟

٣ - الوجوه والأعيان : من وجهه وعين ، كالتجار والماكرين ( المكر = السوق = الخداع . والتمكير = احتكار الحبوب في البيوت ) ؟

٤ - القرم : المقرّم ، السيد المعظم ، المكرّم ؟

٥ - المحاربون : القسود ؛ وهم طبقة كبيرة في دولة سبا ، كانوا تحت الأشراف وفوق رقيق الأرض ( الأوادم ) ، وكانوا من الفلاحين المحاربين الذين كان يُطلق على واحدتهم اسم ( أسلم =أسد ) أي الجندي ؟

٦ - العزارعون ؟

٧ - أصحاب الحرف اليدوية ؟

٨ - الخدم : وهم الصغار ، الأجراء ، المتربيون ، الأميون ، الغبراء ( الفقراء ، الصعاليك ) ، والغرباء والمدقعون ( دعاء = أرض ) والأوادم ( آدم الملك = خادم الملك ؛ عبد الملك ) - وآدم يعني التراب أيضاً ؟

٩ - العبيد المملوكون : ومنهم الرقيق المشترى ؛ والحشم ( المماليك والأتباع ) ، والقطنين ( المماليك ) ؛ والقن ( العبد ) ، والقينة ( العبدة ) - وجاء في عربية القرآن الكريم أن القن هو العبد بالولادة ، أي الذي ملك هو وأبواه .

ب - التراتب الإجتماعية لدى عرب قريش :

١ - أشراف القوم : رُحى القوم ورؤساؤهم ( الناس رؤوس وأذناب . وهذا بيان لعلاقة التبعية العبودية بين الرأس والذنب ) ؟

٢ - السادات : سادة القوم المعتمدون بعمائم حمر ؟

٣ - السروات : الرؤساء ( السري = الرئيس ) والوجوه ؛

٤ - اللهازم : الأوساط ؟

٥ - الأوياش : منهم المستضعفون في الأرض ؛ المتربيون ، سواد الناس

(الفلاحون) ؛ العضاريط (الأجراء الذين يخدمون بظمامهم) ، الخول (العيid والخدم) ؛ المماليك ، الرقيق (العيid والإماء - وقد استبدل القرآن الكريم لفظتي عبدي وأميتي بـ «فتاي» و«فتاتي» ؛ والأقنان (العيid المملوكون والموالي) .

ومما تجدر ملاحظته أن حضرة قريش (سادتها ووجوهاها) كانوا الفئة الاجتماعية المسيطرة والمملوكة لأرباش قريش . وأن الأشراف المعرقين كانوا يتقلبون بالنجوم (تديلاً على مكانتهم الطبقية مقابل المتربيين ، أهل الأرض) وبالأرباب (معنى البعل والسيد والإله والمالك والمدبر) . كما أن سادة الناس كانوا يوصفون بالجحاجح والعُرُى وذوي الأسنان (تديلاً على قوتهم وربطهم بين القوى الاجتماعية السفلية (بالعُرُى) أي بالسيطرة عليهم) .

### ١٠/٣ الاعتقادات الاجتماعية والدولة :

لاظتنا من خلال البحث عن الأصل الاجتماعي للدولة أنها ترتكز على أساس إقتصادي (المُلْك العبودي) وعلى أساس طبقي (تقسيم العمل وترتيب القوى الاجتماعية) ، وببقى أن نبيّن مساهمة الاعتقادات الاجتماعية في تكوين الدولة الدينية عند العرب .

هناك مذاهب وأفراض متعددة خاصة بمساهمة الاعتقادات الاجتماعية في تطوير الدين ودولته . ونورد بعضًا منها على سبيل التمثال :

١ - الطوطمية هي أصل الاعتقادات الاجتماعية الدينية لأن عدة قبائل حملت أسماء حيوانات أو نباتات (بني كلاب ، بنوأسد ، إلخ) ، ولأن الاعتقاد الطوطمي ظهر في مجتمع قائم على نسب الأمة أولًا ، بدليل أن «الخيمة - أو البيت - كانت ملكًا للزوجة» . ولكن المجتمع الأبوي جعل المرأة ملكًا لزوجها - بعلها وسيدها - الذي يشتريها من والدها ؟

٢ - ظاهرة التحرير التي تناولت بعض الحيوانات اعتقاداً في أنها بخسة ومدنسة ، وشملت بعض الأراضي ، وكان التحرير (الحمى) أسمهم في ظهور الملكية الخاصة للأرض ، مثلما أسمهم ، اعتقادياً ، في تكوين ظاهرة الملكية العبودية للبشر (ابن ماء السماء وابن التراب) ؟

٣ - الاعتقاد في أن الواحات والينابيع مسكنة بالأرواح وبالجن ، كان يخدم

الفئة الإجتماعية المسيطرة على الدولة وتعتبر نفسها من النجوم ( الغيب ) .  
واقتران الأرواحية بالسحر لدى البدو - وصلة ظاهرة الكهانة والعرفة بالسلطة ؟

٤ - الاعتقاد في العين الشريرة - والعين مصدر الأعيان ، وكأنهم بهذا المعنى  
من مصادر القوى الشريرة على الأرض ؟

٥ - الاعتقاد في حياة الموتى في عالم آخر ، وفي استحالتهم أرواحاً تواصل  
الاهتمام - كما على الأرض - بمصير الأبناء وقدرهم ؟

٦ - الاعتقاد في وجود آلهة وأرباب للعالمين ، واعتبارهم المالكين  
ال الحقيقيين للأرض قبل ظهور الملكية الخاصة . واعتقادهم في أن هذه الآلهة  
تتجلى في الكواكب والرياح والحجارة والمياه وفي عالمي الحيوان والنبات .

يتبيّن لنا من هذه الافتراضات أن طريقة عيش الشعب هي المصدر الأول  
لطقوسه وحتى لأساطيره بالذات . وهذا ما يجعلنا ندرك لماذا كانت كل قبيلة  
تقريراً تقيم حلفاً ( عهداً ) مع إلهها ؛ وكان مالك القبيلة أو ملكها يقدم فريضة  
للبعول ( مالك الأرض الوهمي ) ، ويقدم التضحيات ( أليس وآد البنات تقدمة  
لإله القبلي وليس من المكرمات ؟ والختان ألم يحل شيئاً فشيئاً محل التضحية  
بالذكر ، وكأنه صورة عن الذبح الأصغر ، الذبح الجزئي الرمزي ؟ ). كما أن  
هذه الافتراضات تجعلنا نكتبهن مغزى إقامة الحرم للآلهة ( الحرم = الحماية =  
نواة الملكية الخاصة ) ، وجعل بيت الله محراً ، وأساساً من الأسس  
الإجتماعية للدولة الدينية .

يضاف إلى ذلك صلة هذه الاعتقادات بتطور الثقافة عند العرب فقد كانت  
أبجدية سباً من أقدم الأبجديات العربية الجنوبيّة التي اشتقت منها الأبجدية  
الليهانية فالشمولية والصفائية ، حتى الأبجدية العربية الأولى . وكان الانتقال من  
الكتابـة التصويرية ( الملموس ) إلى الكتابـة الأبجدية ( المجرد ) ، قد تم بفضل  
التطور الحاصل في التنظيم الإجتماعي والسياسي لدى العرب . إن الكتابـة  
ال تصويرية هي تمثيل مصغر للأشياء . والمفارقة الجوهرية بين الكتابـة التقديريـة  
والكتابـة الأبجدية ، وهي أن الأولى تعتمد الصورة ، وأن الثانية تعتمد الصوت  
من جهة ؛ وأن الأولى تستلزم عملاً بصرياً أو تصورياً ، وأن الثانية تتطلب عملاً  
فكرياً كبيراً وجهداً قوياً قوامـه التأمل الفلسفـي والتحليل والاستنتاج من جهة

ثانية . وإلى جنب ثقافة العرب الخاصة ، كان في الجزيرة ثقافات اعتقادية مختلطة تقوم على التوفيق بين مجمل الأديان المعروفة قديماً : من الإله السامي (شمنس البابلي) إلى عزيزو (إله الحرب العربي) ، حتى اللات (إلهة الأنوثة) والهلال (إله الرجلة) - وهم إلهان الزوجان اللذان يمثلان مبدأ وحدة الحياة عند العرب .

إذن ، كيف أسهمت المعتقدات الاجتماعية في تكوين السلطة أو الدولة الدينية عند العرب ؟ سبق أن أشرنا إلى كون العرب لم يعرفوا دولة من النسق المصري الفرعوني ولا من الطرازالأمبراطوري الروماني . وإنما ظهرت عندهم قبل القرآن ، أشكال متعددة للدولة وإذا حصرنا تحليلاً في المنطقة التي ظهر فيها النبي ﷺ والقرآن العربيان ، نلاحظ أن مكة كانت مركزاً تجاريًّا ، وأن المكيين كانت لهم أراضٍ في الطائف (زراعة العنب وصناعة الجلود) . وبالنظر لمراكزها التجاري الناشط (بورصة ، مضاربات حرة ، احتكار ، أعمال مصرفية ، تجارة رقيق ، إلخ) ، شهدت مكة «إيلاف قريش» الذي يدل على معاهداتها التجارية مع الروم والفرس والأحباش<sup>(١)</sup> ، كما أنها عرفت تعددًا في الفئات الاجتماعية المختلفة الاعتقادات ، وفي تركيبة السلطة من رجال الدين (السدنة والكهنة) وكبار التجار (تجارة ، أعمال مصرفية ، استثمار أراضٍ في المدينة ، صناعات محلية مختلفة) الذين كانوا بهذه الفعاليات يسيطرون على حكومة الملا في مجتمع مكة . وتحت كل هؤلاء ، نجد صغار التجار والمعدمين (طبقة شبه المستعبددين) والعبيد . والحقيقة أن ملكية المال كانت من مصادر السلطة في مكة (يسميها لامنس Lammens سلطة رجال المال) ، وكان «الملا» عشرة رجال يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي ، أو حكم الطغمة والأقلية .

لكن مع النبي ﷺ ، أضفى القرآن فعل العقل على فعل الاعتقاد . ومما يلاحظ<sup>(٢)</sup> أن فعل «عقل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض وبمعنى حاكم وفهم البرهان العقلي ، يتكرر حوالي خمسين مرة في الآيات القرآنية (العقل ،

(١) صالح - أحمد عباس : اليمين واليسار في الإسلام ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . ص: ١٧ - ٣٣ ، و ٣٤ - ٥٠ .

(٢) روتنсон - مكسيم : الإسلام والرأسمالية ، ط ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ ؛ ص: ٨٦ - ٨٨ .

اللب ، الفهم ، النهى ج . نهية ) . ويترکرر السؤال الاستنکاري « أفال  
تعقلون » ثلث عشرة مرة ، وكأنه لازمة ، (٦ ، ص ٨٦) . ولكن أي عقل  
إجتماعي يخاطب القرآن في الجزيرة العربية ؟ يقول مكسيم رودنسون : « ولما  
كان المكيون قبيلة من التجار ، وكان المدنيون قد اعتادوا النشاط التجاري ،  
ففقد كان محمد ﷺ - ليرسّخ في أذهانهم هذه الفكرة ، فكرة وجوب الإيمان  
العامل ، ثم الولاء النضالي - كثيراً ما يستخدم حججاً ذات طبيعة تجارية ،  
حججاً كانت تأتيه عفو الخاطر ، لأنّه هو نفسه كان قد قضى عمره في الوسط  
التجاري . وكان يزرع خطبه بتعابير تجارية كما أثبت ذلك «شارل توراي» عام  
١٨٩٢ بصورة مفصلة تعيناً لملحوظة أوردها «أوغست مller» : الحساب  
والميزان ، اللوح المحفوظ ، التجارة الحسنة ، الربح والخسارة ، الديون  
المؤجلة ، إلخ » (٦ ، ص ٨٧ - ٨٨) . وإذا كانت مثل هذه الفرضية صحيحة  
في وجه ما ، فهي لا تنفي سعي النبي ﷺ لعقلنة الاعتقادات الإجتماعية وعقلنة  
الدولة عن طريق الشّرع . إذ أن تعريف الإمامة الإسلامية يوضح لنا وجهاً آخر  
لصلة الاعتقاد الإجتماعي بالدولة الدينية « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في  
حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب  
بالإجماع . . . وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل » (١) .

وإذا عدنا بالتحليل السريع إلى «حكومة العرب» في مكة قبل القرآن ، لاحظنا المكانة التي كانت تتحذى بها الاعتقادات الإجتماعية وفاعلياتها في بنية هذه الحكومة القرشية التي كانت تضم عشرة ممثلين لعشر بطون :

- ١ - هاشم ، سقاية الحجّاج ( طقس الحجّ ) ، ولایة السقاية ؛
  - ٢ - أمية ، الجيوش ، ولایة الرأي - العقاب ؛
  - ٣ - نوقل ، المال ، ولایة الرفادة ،
  - ٤ - عبد الدار ، ولایة سدانة الكعبة وحجابتها ( طقس الكهانة ) والقيام على دار الندوة ؛
  - ٥ - أسد ، ولایة المشورة ( طقس الاحتکام والرأي ) ،
  - ٦ - تیم ، الديات والمغارم ، ولایة الأشناق ؛

(١) أبيش - يوسف : نصوص الفكر الإسلامي - الإمامة عند السنة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ . ص: ١٤٨ .

- ٧ - مخزوم ، مالية الحرب والقتال وقيادة الفرسان ، ولاية القبة والأعنَّة ؛
- ٨ - عدّي ، الخارجية ، ولاية السفاراة ؛
- ٩ - جمع ، ولاية الأيسار والأزلام ؛
- ١٠ - سهم ، التحكيم ، ولاية الحكومة . كما نلاحظ من جهة ثانية الدور المحدود جداً لبني هاشم قبل محمد ﷺ ، وأهمية مركز أمية وأحلافها من البطون . الأمر الذي سيجعل النبي ﷺ يواجه صعوبات إجتماعية ومجابهات اعتقادية ، وهو يطرح رسالته الجديدة في ظروف الصراع بين البطون القبلية على السلطة في مكة<sup>(١)</sup> . وفي هذا الصدد يقول هادي العلوي : « ظهر - [الإسلام] - في مرحلة انتقال الشعب العربي من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقي وتوحدهم - [أي العرب] - في دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية . والإسلام هو الانعكاس الإيديولوجي لهذه العلميات ... وقد أصبح المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة »<sup>(٢)</sup> . ويدرك محمد حميد الله<sup>(٣)</sup> نصوصاً عديدة متعلقة بإقطاع الأرض في عهد النبي محمد ﷺ . نكتفي في هذا المقام بإيراد هذين النصين : « الإقطاع للمدارين وهم من لخم . بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب ذكر فيه ما وهب [محمد] رسول الله ﷺ للمدارين ، إذ أعطاه الله الأرض : وهب لهم بيت عينون وحبرون والمرطم وبيت إبراهيم ومن هم فيه إلى الأبد » ، (١٠ ، ص ٤٣) . « إقطاع لمجاعة اليمامي ، بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب كتبه محمد رسول الله ﷺ لمجاعة بن مرارة بن سلمي ، إني أقطعتك الغورة وغراة والجبل . فمن حاجك ، فإليّ ، (١٠ ، ص ٩٢) . وهذا يوضح البنية الإقطاعية للدولة الدينية ، واتخاذ الإقطاع الشكل الجماعي تارة ، والشكل الفردي تارة . وذلك متصل بالاعتقاد الإجتماعي في أن الله يملك الأرض ، وهو الذي يعطيها لمن يشاء بدون حساب ، عن طريق النبي ﷺ ثم عن طريق الخلفاء .

(١) علي بن أبي طالب ، نظرية عصرية جديدة ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٤ ، ص: ٦ - ٨ .

(٢) العلوي - هادي : في الدين والتراث : دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص: ٢١ وما بعدها .

(٣) الحيدرآبادي : محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الراشدة ؛ ص: ٤٣ و ٩٢ .

يمكن تفسير عداء حكومة الملا المكية لدعوة النبي ﷺ ، بأنها اعتبرته معادياً لمعتقداتها الإجتماعية المتساوية مع مصالحها ونفوذها السياسي المنشق عن سيطرتها الاقتصادية . فكانت هذه الحكومة ترى في « القضاء على العبادة الخاصة بقبيلة قريش »<sup>(١)</sup> ضربة إيديولوجية لعبادتها « القومية » إذا جاز التعبير . ويمكن تفسير عداء اليهود للنبي ﷺ في المدينة بكونه استمراراً لصراعهم السابق مع العرب من الأوس والخزرج ؛ ذلك أنهم كانوا يسيطرؤن زراعياً وصناعياً (صناعة الأسلحة) وتجارياً . وحين دخل الرسول ﷺ المدينة تواصل العداء : « حاصر الرسول ﷺ اليهود قبيلة بعد قبيلة ، وأجلهم جميعاً عن المدينة ؛ حتى إذا تجمعوا في خيبر وعاودوا كيدهم ودسائهم ، خرج الرسول ﷺ إليهم وأحمد ثورتهم المضادة تماماً » (١١ ، ص ٢٦) .

ومع القرآن الكريم تتجلى ، منذ بدء الدعوة ، صلة المعتقد الإجتماعي بالدولة ؛ فقد اضطلع النبي ﷺ بدور الإمام الحاكم . وتعددت في الإسلام أشكال اختيار الخليفة ، ولم يتبدل المضمون الطبقي للبنية الإجتماعية - السياسية ؛ ومن هذه الأشكال المتعددة ما يلي : الخليفة بالانتخاب المحدود (أبو بكر الصديق) ؛ الخليفة بالتعيين (عمر بن الخطاب) ؛ الخليفة بالشوري (عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب) - ومعنى الشوري هو تشاور المرشحين للخلافة ، واستشاره الصحابة وأمراء الأجناد وأشراف المسلمين ؛ وأما عامة الشعب فلا رأي لهم . ومع الأمويين ظهر شكل الخلافة الملكية بالوراثة واستمر هذا الشكل مع العباسيين . وينتتجه هذا الشكل الأخير لإقامة السلطة تطور « الإقطاع العربي الإسلامي » في نسقين رئيسيين : إقطاع التمليك الذي يشمل الأرض الموات ، الأرض العامرة ، الأرض ذات المعادن ؛ وإقطاع الاستغلال ومعناه استغلال الأرض مقابل دفع العشر أو الخراج . ومن أبرز الثورات على هذا الإقطاع : ثورة الشراة - الخوارج - الذين طالبوا بمساواة العرب والموالي والأرقاء ، وبالاستفتاء على الخلافة والحكومة (فالناس حكم أنفسهم : التوازن والتكافف) ؛ ثم الحركة القرمطية الداعية لمجتمع التعاون والألفة ، وللعودة إلى « المؤاخاة » المنسوخة في الاعتقادات الإسلامية السائدة ؛ وأخيراً ثورة

---

(١) الخبروطلي - علي حسني : ١٠ ثورات في الإسلام ؛ دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .

الزنج ، عبد الأرض . هذا كله يعني أن الاعتقادات الإجتماعية ، وبخاصة الطبقية ، السابقة للإسلام ، استمرت في ظل الدولة الدينية القائمة على مجتمع طبقي صريح <sup>(١)</sup> . فمن جهة تكونت طبقة إقطاعية خلافية متحالفة مع طبقة تجارية ؛ ومن جهة ثانية ، توسيع طبقة عامة ، هي طبقة السواد الكادحين من الفلاحين والبدو .

إذن ، كان أمام المسلمين رئيساً لحكومتهم تاريخياً ، غير أن علي عبد الرزاق يعتقد هذه الواقعه ، متسائلاً : « أنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم . وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسوره الناس ، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ، ﴿مَا فرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ، (الأنعام ، ٣٨) ، ثم لا تجد فيه ذكرأ لتلك الإمامة العامة أو الخلافة ، إن في ذلك لمجالاً للمقال » ، (١٣ ، ص ١٢٣) .

### ١١/٣ جدلية الإنقسام السياسي والديني :

شدّ القرآن الكريم ، بشكل لم يشهده كتاب ديني آخر ، على وحدة الاعتقاد . وبذل النبي ﷺ كل طاقاته وعقربيته في إدراك تناقضات عصره ، لجعل التوحيد الديني أساساً لإنهاء الإنقسام الإجتماعي - السياسي عند العرب . غير أن مكة التي استقبلت نبأ الوحي للعقل ، كانت منقسمة إجتماعياً كما رأينا ، وفي أشد حالات الصراع السياسي . هذا الصراع الدائر في مركز تجاري ومالي هام بين زعماء هم من رجال المال وذوي الخبرة بالربا ، وأصحاب المهارات في تثمير الأموال وتعاطي المضاربات في أنساب الظروف (١٤ ، أ) . فكان صراعهم الاقتصادي الإجتماعي ينسحب بدوره على الملا

(١) عليي - أحمد : ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ؛ دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

(٢) عمارة - محمد : الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق ، دراسة ووثائق ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ . ص: ٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ .

(٣) وات - مونتغومري : أ (محمد في مكة ؛ ب) محمد في المدينة . تعریف شعبان برکات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، بدون تاريخ .

( مجلس شيوخ مكة ، حكومة مكة ) الذي يسيطر على مباشرة ، ويسيطرون بواسطته سيطرة غير مباشرة على بعض القبائل . في مقابل هذا الصراع الاقتصادي والسياسي كان يدور صراع اعتقادى ناجم عن انحطاط عبادة الأوثان التي بلغت ، أيام ظهور النبي ﷺ ، أدنى الدركات . فديانة العرب التي كانت ثمرة تطور تاريخي طويل - من عبادة الحجارة والأشجار حتى عبادة الآلهة البشرية وغير البشرية ، وتوحيدتها في إله واحد - ، لم يبق منها ، عند قيام التوحيد الإسلامي ، سوى السحر والخرافة ؛ ولم يستمر سوى طقس الحج وسواء من العادات العبادية والأخلاقية التي سيسندها الإسلام .

إن مسألة الانقسام السياسي والانحطاط الديني من أخطر المسائل التي واجهها الإسلام ، قرآنًا ونبيًّا وفتحًا . فقد نبلور هذا الانقسام إجتماعياً في اشتداد التزعة الفردية الطبقية وما يلازمها من وَهْن في التضامن السياسي . وتبلور ، دينيًّا ، في تناسي المكين لمصير الإنسان ، واعتباره بدون آخرة ، زائلاً مع الموت ، وتخليهم النسبي عن التصورات الغيبية - رغم الإيمان البدوي بالقضاء والقدر - : السعادة هي الثروة ، والثروة هي القوة ، والقوة هي السلطة . بهذا التصور المادي صاروا ينظرون للحياة ، ويعتبرون أن الشرف مغزاً لها ، وخلود القبيلة شرفها . بيد أن هذا الاعتقاد الاجتماعي تطور ، فأخذت الثروة مكان الشرف ، وصارت وحدها رمزاً للخلود .

كان انتقال المجتمع العربي من الاقتصاد البدوي إلى الاقتصاد التجاري والزراعي هو الإطار العام لانقسامهم السياسي وانحطاطهم الديني ، فعلى غرار مكة ، كانت الطائف مركزاً تجارياً يتوجه بنشاطه شطر القبائل . وكان من سمات ذلك المجتمع التجاري الحفاظ على الوحدة السياسية بسيطرة العائلة الكبيرة وأسلوب الاستقلال الفردي . أما المدينة فكانت ، خلافاً لمكة ، مجتمعاً زراعياً قوامه العائلات الصغيرة والفوارات المالية المحدودة . فما كان من القرآن إلا أن واجه الانقسام السياسي والديني بوحدة دينية - سياسية ( المسلمين - من قريش ويثرب - أمة واحدة ) ، وكانت تلك الوحدة أساساً تاريخياً للفتح العربي الواسع ، إذ أن مرحلة المعارك الحربية والسياسية في سياق دعوة النبي ﷺ دفعت كل العرب في اتجاه الإسلام ( التوحيد الديني ) والأمة الواحدة سياسياً ( التوحيد العربي ، الدولة ) . لقد استطاع النبي ﷺ

بقيادته وشموليته في وعي جدلية الدين والسياسة ، أن يقيم تحالفات واسعة ، توطدت في جبهة سياسية دينية إجتماعية عريضة ؟ كان أبرز ما فيها « اتساع توحيد القبائل العربية » تحت شعار « العرب أمة واحدة ». وصار اسم العربي رمزاً لوحدة العرب حضارياً وقومياً .

وفي مستوى آخر ، قدم القرآن العربي لعصره نسقاً إقتصادياً وسوسنولوجياً وسياسيًا قوامه « السلام الإسلامي » أو التوافق بين الناس والإسلام . ومن هذا النسق خرجت إيديولوجية دينية للنظام السياسي العربي ، اتسمت من خلال « دستور المدينة » (١٤ ، ب) ، بالسمات الكبرى التالية :

١ - العرب أمة واحدة : المؤمنون أخوة ، أمة واحدة . وهم المؤمنون والمسلمون من قريش ويشرب ومن تعهم فلحق بهم وجاهد معهم . والأمة تقوم على الدين ؛ فهي جماعة دينية ذات نطاق جغرافي - قرابة الأرض بدلاً من قرابة الدم والنسب . وهذا التبدل في أساس القرابة انعكس بدوره على تكوين القبيلة (القوم المترابطين) ، وأدى إلى وحدة القبائل والمدن في أمة جديدة . ولكن هذا التوحيد ، بما هو ثورة ثقافية وفكيرية ، لم يمنع العرب لاحقاً من الوقوع في أشد محن الانقسام السياسي والديني .

٢ - الأمن الإسلامي : هو أمن الله ورسوله ﷺ ، القائم بدوره على ذمة الله أو الميثاق المعقود ، إيماناً ، مع الله ؛ والضمانة التي يعطيها للناس . فذمة الله واحدة ؛ وماл الله صار مال الدولة التي تضمن الأمن الإسلامي وتحمي غير المسلمين مقابل دفعهم جزية الذمة .

٣ - الحكم الشيوراطي : المجتمع محكم بالله ، والقرآن يحدد علاقات النبي ﷺ بالأمة أي الجماعة المؤمنة أو حزب الله ، كما سنرى .

٤ - المساواة بالمؤاخاة: أخي النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار - وحدة المتأخرين في المعركة ، الأخ المقتول يرثه الباقيون ؛ وحدة الثروات - ؛ ثم ألغيت المؤاخاة ربما لغرض إقتصادي - الميراث وتقاسم الثروات ، وحلت محلها الزكاة ، وهي الصدقة أو العطاء ، أي تلك المساعدات المدفوعة للفقراء أولاً ، والمحددة ببهات تلقائية في نظام الصدقات الإلزامية . ومع نسق الزكاة صار مال الزكاة (مال الله ، مال الفقراء سابقاً) مالاً للدولة ، وصارت الصدقة - الهبة غير الإلزامية - تذهب مباشرة وسرأ لأصحابها .

٥ - حماية الحياة : العين بالعين ، السن بالسن ، الحياة بالحياة : الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنسى بالأنسى .

٦ - حماية الملكية : لا يصرح القرآن الكريم بأن الملكية يجب أن تكون فردية ، ولكنه يعترف بواقع الطبقات الإجتماعية - الرضى بالرق مع التخفيف مع حدّته بعتق العبد المؤمن . وإذا كانت الأخوة بين المؤمنين قد خفت من حدة الملكية العبودية ، فإنها لم تؤدّ مع ذلك إلى المساواة حتى لا نقول إلى المُؤاخاة الإجتماعية .

## ٤ - عروبة محمد والقرآن

لا نقصد بالعروبة السمة السياسية والقومية للنبي محمد ﷺ والقرآن الكريم فحسب ، وإنما نقصد أيضاً ظاهرة التكون السوسيولوجي والتاريخي لعرب الجزيرة . إذ كان ظهور النبي ﷺ والقرآن في مرحلة بارزة من مراحل نضج هذا التكون المندفع في اتجاه التوحيد الشعبي للعرب ، بمثابة حدى كبير قائم على فكرة التوحيد الديني المطلق . وإذا كان من الصحيح القول إن الإسلام لم ينحصر في نطاق العرب كامة ، وإن القرآن لم يقف عند حدود ثقافة العرب ؛ فمن الصحيح أيضاً التشديد على دور العروبة في تكوين الشخصية القيادية للنبي ﷺ ، وفي جعل القرآن الكريم أساساً من أصول الثقافة العربية القديمة . ولقد شكك البعض بعروبة النبي ﷺ لجهة اعتقاده في رسالة توحيد الدين والقومي تارة ، وبعروبة القرآن لجهة مفرداته وأفكاره تارة أخرى . غير أن مثل هذا التشكيك القديم منه والحديث ، لا يصمد كثيراً أمام الواقع الثابتة في تاريخ العرب .

### ٤/ العرب ومحمد ﷺ :

إذا كانت الجزيرة رحماً بشرية خرجت منها عدّة شعوب سامة ، فإن هذه الجزيرة تميزت منذ العام ٣٣٠ قبل الميلاد بميزة العروبة الشاملة ؛ ومنذ القرن الميلادي الثاني أصبحت العروبة هي السمة الأساسية في وسط الجزيرة . ومما يلاحظ أن عربية أواسط الجزيرة صارت لغة للعرب بأسرهم وذلك ما بين القرنين الميلاديين الرابع والخامس ؛ ثم صارت بدورها لغة القرآن الكريم الذي استند محمد ﷺ إليه في نشر دعوته . وكانت حركة العربية (اللغة

ولهجاتها المحلية ) قد شملت الbadia والواحات واليمن وحضرموت ومكة والمدينة ( يثرب ) ؛ ولما جاء الإسلام تعمقت جذور العربية وتعمم التعرّيف بشكل نهائي في كل أنحاء الجزيرة . وإذا كانت تجمعات العرب ، قبل النبي محمد ﷺ ، تسمى بأسماء قبائلها ومناطقها ( مثل ملوك سباء ، ريدان ، حضرموت ، اليمن ) . فإن العروبة صارت ، مع الإسلام ، تطلق على كافة سكان الجزيرة ، حتى على البدو الذين أطلق القرآن عليهم تسمية « الأعراب » . وعلى صعيد آخر يلاحظ المؤرخون ظهور اللغة العربية في مطلع القرن السادس ظهوراً مفاجئاً كلغة متطرفة وكاملة على أن هذه اللغة كانت منذ أقدم العصور ذات شخصية متطرفة ، اغتنت من الانصهار المتدرج بين شتى القبائل العربية ، ذلك الانصهار الذي تم خلال عدة قرون في أثناء حج القبائل العربية إلى الكعبة المكية .

ربما يصبح ، من ناحية التوحيد الديني القائم على النبوة ، أن نطلق على عصر ما قبل النبي ﷺ تسمية عصر الجاهلية ، ولكن هذه التسمية لا تصح من الناحية الثقافية . فقد كان لدى العرب أدب ولغة في غاية التطور ، وكانت لديهم معارف واسعة عن الأنساب وبعض مفاهيم التاريخ ورصد مجرى الأفلاك . وكان عرب المدن قد بلغوا مستوى ثقافياً متقدماً ، لا سيما في اليمن التي حفلت قبل الإسلام بمدن بالغة الازدهار ، وحازت على حضارة في غاية التقدم . غير أن العرب في الحجاز انحصر تاريخهم في مكة ، فلم يكن حافلاً بالمقارنة مع تاريخ العرب الأقوية والمتعددين في اليمن وجنوب الجزيرة . وبعد انحطاط اليمن وتتحول طريق الهند باتجاه البحر الأحمر ، أخذت مكة ، منذ القرن الميلادي الخامس تمارس دورها التجاري الهام ، فضلاً عن دورها الديني ( الحج ) الذي كان يعني اجتذاب الأعراب إلى كعبة ثقافية وسوق تجارية في آن .

تدل الواقع على أن حياة العرب الثقافية والدينية كانت تقوم على ركائز وعادات اجتماعية متناقضة : ظاهرة وأد البنات التي يمكن تفسيرها بأمررين ، أولهما تقديم القرابين وثانيهما المجاعة ، وكلاهما يعنيان تضحيحة المرأة ؛ ظاهرة عبودية المرأة والملكية العبودية بصورة عامة ؛ حالة الحرب شبه الدائمة للدفاع عن العائلة والقبيلة سنداً إلى دوافع الشجاعة الحربية ومتطلبات الصراع الاقتصادي ، حيث يبدو كرم الضيافة أحد مظاهر السيطرة الطبقية والسيادة على

القبيلة أو على القبائل الأخرى ؛ ظاهرة المبالغة في حب الحرية الفردية في حالي الدفاع والانتقام ، وتناقضها مع موجبات الوحدة الاجتماعية حيث تبرز سلطة العائلة ، القبيلة ، اتحاد العائلات ، اتحاد القبائل ، ممثلة في سلطة الشيخ أو الأمير ، وحيث يعتبر الغزو من عوامل اتحاد القبائل . ومما يلاحظ في هذا المجال ظهور التمايز الاجتماعي بين الرجل المنشغل بالغزو وبالشعر ، وبين المرأة القائمة بأعمال المنزل ؛ وظهور التداخل التام بين الحياة السياسية والحياة الدينية ، واعتبار الدين ، كالحضارة ، معلولاً وليس علة . وذلك لأن المفهوم الديني للسلطة السياسية (الأمة الدينية) كان يقوم على شعور عرب المدن بمحظتهم الديني ، بينما كان يقوم لدى الأعراب على شعورهم بالقرابة الأثنية .

في المقابل ، كان انتشار العرب بشرياً وثقافياً خارج الجزيرة قد مهدّد أوسع الطرق أمام الفتح العربي الإسلامي . ذلك لأن مملكتي غسان والجيرة قد تكونتا على أساس التعريب اللغوي للصحراء السورية وببلاد ما بين الرافدين . ففي القرن الثاني قبل الميلاد هاجرت من قلب الجزيرة ومن جنوبها قبائلبني غسان وتندوف ولخم وعباد وثعلبة وأياد وحنيف وكندة وتميم وعبس وطي وبكر وتغلب ؛ وشكلت الموجة السادسة من التوسيع العربي . وكان الغساسنة واللخميون عرباً بكل معنى الكلمة، إذ أنهم حافظوا على لغتهم ونشروها بين الآراميين القاطنين في الصحراء وجوارها ، فكانوا بحق طلائع العرب قبل الإسلام . والحقيقة أن العرب هؤلاء كانوا يقيمون الأساس المادي لوطنهم الواسع المقبل ، إذ أن الأرض كانت بحوزتهم على الرغم من السيطرة الفارسية أو البيزنطية الممتدة سياسياً من زاغروس حتى البحر الأحمر . ولقد تحينوا الفرصة المناسبة لتحريرهم من هذه السيطرة وتلك ، فأحرزت قبيلة بكر العربية الشهيرة انتصارها التاريخي على الفرس في معركة ذي قار ، عام ٦١١ . وكان هذا النصر التاريخي بمثابة الكاشف لعرب الجزيرة عن مدى هزال الأمبراطورية الفارسية السياسية .

في هذا السياق التاريخي من نهوض العرب ثقافياً واجتماعياً وسياسياً ، ولد محمد ﷺ في مكة يوم ٢٧ آب من عام ٥٧٠ ميلادي ، من أسرة غنية عريقة . فعمل بادئ الأمر تاجراً ، ثم ترثَّه وتكرس لرسالته الدينية . وأخذ ينظم فقراء

المدينة العربية (مكة) الذين كانت تتفاعل في أوساطهم حركات اجتماعية أو صوفية دينية . وهذا التحول الملتم في حياة محمد ﷺ أثار ضده طبقة الأشراف من مشايخ التجار والقبائل في مكة ، وجعلها تباشر حربها النفسية متهمة إياه بالتخريب وإثارة القلاقل . هذا بالإضافة إلى تأثير مسيحي محدد في مكة وتأثير يهودي في المدينة . غير أن تأثير محمد ﷺ كان عظيماً على الأهالي الفقراء الذين شاطروه ثورته على سلطة الأثرياء ، وجعلوه في المدينة رئيساً عليهم وقادراً لهم . وبعد انتصاره ثورياً في المدينة ، خاف التجار اليهود من اتجاهاته الديموقراطية وإصلاحاته الاجتماعية وتوحيده الديني والبشري المطلق ، فهربوا من المدينة وتحالفوا مع أغنياء مكة ضد هذه الثورة . فكان ذلك بداية لحرب اجتماعية ذات منطلق ديني في الجزيرة العربية ، نجم عنها أمران كبيران : انهيار اليهودية التجارية ، وأنهيار الأقلية الغنية المسيطرة على مكة التي دخلها النبي ﷺ متصرّاً عام ٦٣٠ . ولما جعل حزب التجار اليهود حصن خيبر مركزاً لثورتهم المضادة ، انهزموا هناك هزيمة تامة ، وجردوا من أملاكهم وطردوا نهائياً من جزيرة العرب .

#### ٤/١٣ شخصية النبي ﷺ القيادية :

هو الأمين الذي دخل القلوب وأثر في العقول ، فكان صاحب عهد ، وموضع ثقة ، وشهادة التزام . الأمانة عنده قضية أخلاقية كبرى ، فكانه اعتبر صدق الرجل في ما يؤتمن عليه مادياً ومعنوياً أساس الأخلاق السياسية والدينية . فكانت شخصية محمد ﷺ القيادية تفرض نفسها بقوة على مجتمع مكة ، وتنمو في سياق الصراع الجديد الذي تعهده ، إلى أن صار محوراً سياسياً - دينياً لكل العرب .

وهو المصطفى الذي اصطفى نفسه حين نزهها عن إغراءات التجارة المكية ، وكرسها لاكتناه حقائق عصره وتناقضاته الداخلية والخارجية . ثم كان اصطفاء الغيب واصطفاء الناس للنبي محمد ﷺ تتمة لاصطفائه الذاتي الذي ظل يتفاعل ويترفع حتى بلغ ذروة التحقق التاريخي . ذلك أن محمداً ﷺ الذي تميز بكماله الخلقي وبحزمه السليم وبمهاراته القتالية وفطنته البالغة ، تميز أيضاً بإنجاز مهمة تاريخية كبرى هي مهمة توحيد العرب . وبشأن هذه المهمة يقول

الدكتور غوستاف لوبيون (Gustave Le Bon) <sup>(١)</sup> : « وجد في ثنايا تلك العبارات المختلفة بذور توحيد مما تعهد محمد ﷺ إنماه فيما بعد . وقد بني إبراهيم ﷺ الكعبة في جزيرة العرب - كما يروي العرب - ، وجعل منها العرب موضع تكريم وحج منذ القديم . وكان فيها حين ظهور محمد ﷺ ٣٦٠ صنماً وصورة . . . وكانت سلطانتها بيد قبيلة قريش التي نالت بذلك نوعاً من السيادة الدينية بين العرب » (١، ص ٩٩) . كما كان الحنفاء يعبدون إلهًا واحدًا ويقولون بقضاء الله وقدره ، أي بالتسليم والإسلام . ومن جهة ثانية يلاحظ لوبيون : « ونشأ عن وحدة لغة العرب وحشر آلهتهم وتحويلها إلى عبادة إله واحد ؛ وممّا يسرّ هذا الصهر نطق عباد هذه الآلهة الكثيرة بلغة واحدة . والحق أن وقت جمع العرب على دين واحد كان قد حل ، وهذا ما عرفه محمد ﷺ ، وفي الوجه الذي عرفه فيه سر قوته . . . علائم اتجاه العرب ، أيام ظهور محمد ﷺ ، إلى الوحدة السياسية والدينية كثيرة . . . » (١، ص ١٠٠) .

بهذه المعرفة الصحيحة كانت شخصية النبي ﷺ القيادية تتبلور حتى قبل وحي النبوة . فقد أدرك محمد ﷺ تناقضات عصره الكبرى بشفافية قوية ، واستوعب المغزى التاريخي لتحولات التجمعات العربية ، المدنية والبدوية ، في اتجاه التوحيد القومي ، أرضًا ولغة وثقافة واقتصادًا وديناً وجيوشاً . وكانت شخصيته الصاعدة من تناقضات مكة واصراراتها ، مثلاً فريداً من نوعه ، وذلك بما كانت تشيع حولها من صفات القيادة الجديدة ، وبما كان يوحيه سلوكه الذاتي لكل من يتعامل معه أو يسمع عنه . إذن كان محمد ﷺ قائداً جذاباً ، والعريبي كما يقال : « في فتنه سر اجتذابه » . وهذه القدرة على الاجتذاب والاستقطاب كانت من مزايا شخصية محمد القيادية ، محمد الأمين ، المصطفى ، المؤمن كلّياً بما يقول وبما يفعل . وظلت ترافقه مدى حياته النضالية الشاقة . فحينما أُوحى إليه وهو يتبعَّد سنة ٦١٠ ميلادية في غار حراء ، استنهض هم الذين حوله للتكيُّف مع التغيير التاريخي المُقبل على العرب . وكان في ذلك مبادراً ، مقداماً ؛ خاض معركة بدر ، وهي فاتحة

(١) لوبيون - غوستاف : حضارة العرب ، تعریب عادل زعیتر ؛ منشورات عیسی البابا الحلبي وشركاه ؛ ١٩٦٩ . ص ٤٨ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٧ ، ١٠٠ - ٩٧ .

نضاله الحربي ، بـ ٣١٤ مقاتلاً هزموا ٢٠٠٠ من أعداء دعوته ومهنته التاريخية . ولهذا يصفه غوستاف لوبيون بقوله : « كان يبدو رابط الجأش إذا ما هُزم ومعتدلاً إذا ما نُصر .

وتبدو شخصية النبي محمد ﷺ في القرآن الكريم ذات أهمية أساسية ، إذ أن النبي ﷺ يتحدث باسم الله على الدوام ، وأن سور الكتاب وأياته تأتي وفقاً لمقتضيات التغير والتبدل في الظروف التاريخية المتطرفة عند العرب . فكان هؤلاء يستمرئون كلامه الديني السهل ، وينجذبون إلى دعوته القائمة على جدل التوحيد ، توحيد كل ما هو متناقض أو متعارض ، ورفع هذه المتناقضات والمعارض الاعتقادية إلى مستوى التوحيد المحسن أو التوحيد المطلق . ولهذا كان محمد ﷺ يركز باستمرار على شحن العرب بزعامة التوحيد ، وكان القرآن من أشد الكتب تأثيراً عليهم . كما أن أدب سيرة النبي ﷺ ، أدب سلوكه وحياته ، كان مهذباً للنفوس ، دافعاً في اتجاه العدل والإحسان والتسامح .

أما ما تضمنه القرآن الكريم من نزاعات جبرية فقد كانت متوافقة إلى حد ما مع متناقضات المجتمع الزراعي القديم ؛ وكان النبي ﷺ يدرك أهمية دور العقل في تكييف هذه النزاعات وجعلها منصهراً في سياق توحيد ديني مطلق ينتقل بالبشر من عبوديّتهم الدينية إلى عبودية غيبية . وعليه نلاحظ أن فكرة التوحيد التي كانت معروفة على نحو غامض نسبياً لدى مثقفي مكة ، قد أخذها محمد النبي ﷺ بنظرة جدلية متقدمة ، حينما استوعب تناقضات مجتمع مكة ثم مجتمع المدينة ، متخيلاً من ذلك جعل تأملاته واستيهاءاته أداة لتحويل مجتمعه . وبهذا الصدد يقول مونتغمري وات<sup>(١)</sup> : « كان كل ما يحيط به يساعد على أن يوحى إليه بأن هذا الإصلاح يجب أن يكون أولاً إصلاحاً دينياً » . والحقيقة أن شخصية محمد ﷺ تميزت باستيهاء عاليٍ لظروف التجمعات العربية المتحولة ، وحين أتاه الوحي ، أو الوعي ، أعلنه للناس بكلمة « اقرأ » ، وكان هذه « القراءة » تعبر ديني عن ضرورة توحيد نزاعات العرب الدينية - السياسية المتناضضة .

---

(١) وات - مونتغمري : محمد ﷺ في مكة ، مصدر وارد سابقاً ، ص ٦٨ .

في دعوته الجديدة سلك محمد ﷺ مسلك الدعوة الخاصة ومسلك الدعوة العامة ، ومقابل ذلك كان قد مر في مرحلتين : مرحلة مجيء النبوة مع إسرافيل ؛ ومرحلة مجيء الرسالة مع جبرائيل . فكان بذلك يأخذ بمبدأ الدعوة (الدعائية) المتنوعة ، المتعددة أسلوباً ومضموناً ، كما كان ينتقل بوحيه الوعي من طور إلى آخر ، كما تشهد على ذلك الآيات القرآنية بالذات . فمحمد ﷺ مدعو لوعي الوحي عن طريق القرآن الآتي لنظم المعتقد الجديد : « أقرأ باسم ربك الذي خلق \* خلق الإنسان من علٰق \* اقرأ وربك الأكرم \* الذي علٰم بالقلم \* علٰم الإنسان ما لم يعلم ». إنه وعي يقترن فيه الرب الخالق بوعي الإنسان المخلوق ليتعلم بالكتابة ما كان مجهولاً أو منغلقاً عليه . وهو أيضاً وعي لحالة محمد ﷺ ذاتها ، الذي يترفع بوعيه إلى مثال ديني غبي **﴿ ولآخرة خير لك من الأولى ﴾** ؛ والذي يستعيد ، وهو الآن نبي ، ما كان عليه قبل النبوة : « ألم يجدهك يتيمًا فآوى . ووجدك ضالاً فهدى . ووجدك عائلاً فأغنى ». وهذا الوحي - الوعي مستمر ومكتوب له الفوز : « سترئك فلا تنسى ... ونيسرك للisseri ». على هذا أسس محمد ﷺ شخصيته القيادية ، فتمكن ، تاريخياً ، من تأسيس ديانة كبرى لعب فيها دور القائد السياسي الذي يعتبر الدين مركزاً للاجتماع والسياسة .

كان محمد ﷺ مدركاً لدور نبوته التاريخي ، وهو إنشاء نظام سياسي جديد ، وكانت المعارضة المكية تدرك بدورها التناقض الممكّن بين أخلاقية محمد ﷺ والقرآن من جهة ، وبين طبيعة رأس المال التجاري في مكة من جهة ثانية . وقد عرف محمد ﷺ كيف يتعامل مع هذا التناقض الكبير ، فلم يترك للمعارضة المكية مجالاً لتوحيد صفوفها واستقطاب العرب حولها لمحاباه الانقلاب السياسي المقبل عليها إذا ما جمع محمد ﷺ بين النبوة (القيادة الدينية) وبين الرئاسة (القيادة السياسية) ؛ وهذا ما يسهل فهمه من كلام قيل لعلي بن أبي طالب ، فيما بعد ، « إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة » ، أيبني هاشم . وأبرز ما تميز به في هذا المجال هو أنه كان يدعو الناس إلى النبوة والإسلام ، ويترك جانبًا الرئاسة السياسية باعتبارها ستكون نتيجة أكيدة لانتصاره الاعتقادي . ولهذا تعددت مزايا الشخصية القيادية . فهو دائم المشاغل ، واضح ، دقيق التفكير (من صمت افتكر) ، سهل الفهم . وهو أيضاً شجاع ،

مصمم ، عادل ، صلب ، سخي وكريم ، مدهش ومفاجيء . يضاف إلى كل ذلك موهبته في التوقع ورؤيه المتغيرات وتحديد المتحولات ، وبراعته في الإدارة والتنظيم وحكمته في القيادة التي جعلته أول رئيس دولة للعرب المسلمين .

إن بعض الباحثين<sup>(١)</sup> يكتفون بالقول إن شخصية النبي ﷺ متميزة بالاصطفاء الخارجي ، معتبرين أن الله اصطفى بنى هاشم من قريش ، واصطفى محمداً ﷺ من بنى هاشم . فينكرون بذلك الدور الذاتي لمحمد ﷺ ، والعوامل التي أتاحت فرصة النجاح أمام مبادرته القيادية . ولهذا فإن هناك وجهة نظر أخرى تفرض نفسها للنقاش ، وتقول إن محمداً ﷺ قد اصطفى نفسه ، فكان بصدقه والتزامه الأمين قرآنًا حيًّا يسير بين الناس ، يجادلهم وينظمهم ويناضلهم . كما كان على معرفة عميقه بدور النبوات في التاريخ البشري ، لا سيما فيما يتعلق منها بقضية التبدل الاجتماعي الثقافي والسياسي . ويستدل على ذلك باعتباره من الأنبياء الخمسة « أولي العزم » ، وينظره إلى وحدة النبوة (التوحيد النظري ) ووحدة نضال البشر ( التأليف بين القلوب والمؤاخاة بين الجماعات ) . فلم يقف مبشرًا ، منذراً ، في مواجهة مجتمع مكي متصارع ولا إمام مدينة تجارية ولم يفته دور مئات القبائل . فكأن مبدأ الثابت كان يقوم على جعل العرب يعتقدون في توحيد إلهي مطلق يستلزم في الواقع توحيداً مباشراً لمجتمعهم . وهذا ما طبعه عملياً حين وحد بين الأوس والخزرج ، وضم إليهم المهاجرين في المدينة ، وأرسى تاريخياً الأساس المادي والمعنوي للدولة العربية الجديدة التي سيدخل في نظامها القبائل والمكيون - دولة واحدة ذات دين واحد ، وإله واحد ، و الخليفة واحد .

#### ٤/١٤ قرآن العرب :

على امتداد ثلات وعشرين سنة قام النبي محمد ﷺ بنقل القرآن الكريم ، كتاب الإسلام ، للعرب والعالمين . ويتضمن قرآن العرب ١١٤ سورة أو فصلاً ، هي سورة الفاتحة ، و٨٥ سورة مكية و٢٨ سورةمدنية . وتشتمل هذه

(١) محمد ﷺ : نظرة عصرية جديدة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢

السور كلها على ٦١٣٢ آية أو عبرة - وفقاً لإحصاء خاص أجريناه بالاستناد إلى نسخة « القرآن الكريم - بالرسم العثماني ، وبهامشه تفسير الجلالين » .

وقد حاولنا أن نتناول قرآن العرب بالقراءة المنهجية الدقيقة ، المتكررة ، فخرجنا بِإِمْكَان تفصيله إلى ثلاثة أجزاء ، هي كتاب الغيب ، كتاب الطبيعة ، كتاب البشر . على أنه يجب التنبيه والتشديد على أن هذه الأجزاء متداخلة ومتشعبة معاً ، فلا نجد في القرآن فصلاً خاصاً بالغيب دون الطبيعة ، ولا بالطبيعة دون الغيب ، ولا بالبشر دونهما . ومن التدقيق في عناوين السور يمكن أن نلاحظ ما يلي :

١ - هناك ٣٦ عنواناً لسور تلتمس صفات الغيب وظواهره العجائبية والنبوية . وهذه السور هي : الفاتحة ، ص ، ق ، الرحمن ، الإخلاص ، فاطر ، الأعلى ، الأنبياء ، المرسلات ، نوح ، آل عمران ، مريم ، يوسف ، هود ، يونس ، لقمان ، إبراهيم ، طه ، يس ، الواقعة ، النبأ ، القيامة ، الغاشية ، الحشر ، القارعة ، الحاقة ، الجن ، البينة ، القدر ، الملك ، المراج ، الإسراء ، السجدة ، الأعراف [ فسحة بين جهنم والجنة ] ، الكوثر ، المائدة .

٢ - يتضمن القرآن الكريم ٣١ عنواناً لسور ذات صلة أو دلالة على الطبيعة ومعها . وهذه العناوين يمكن ترتيبها على النحو الآتي : التكوير ، الانفطار ، الانشقاق ، النور ، الشمس ، القمر ، النجم ، الفلق ، الطارق ، البروج ، الرعد ، الذاريات [ الرياح ] ، الفجر ، الضحى ، العصر ، الليل ، الأحقاف [ منطقة في اليمن ] ، الحجر ، الطور ، الكهف ، الحديد ، الزلزلة [ الزلزال ] ، المسد [ أو اللهب ] ، الأنعام ، البقرة ، العاديات [ جياد القتال ] ، الفيل ، النمل ، النحل ، العنکبوت ، التين .

٣ - وتبلغ عناوين السور الدالة على البشر وشئونهم وظواهر حياتهم ، ٤٧ عنواناً ، موزعة كما يلي : العلق ، الإنسان [ أو الدهر ] ، الناس ، النساء ، المؤمنون ، الكافرون ، المنافقون ، المطفّعون ، الشعراة ، قريش ، الروم ، الأحزاب ، النازعات ، الصاقات ، فصلت ، القتال [ أو محمد ] ، الفتح ، النصر ، الأنفال ، الحج ، التوبية [ أو البراءة ] ، المؤمن [ أو غافر ] ، الزمر ، عبس ، الهمزة ، المدثر ، المزمل ، الممتحنة ، المجادلة ، سباء ، البلد ،

الصف ، الجمعة [ الجمعية أو الاجتماع ] ، الشورى ، المعاون [الضروريات] ، التكاثر ، التحرير ، الطلاق ، الشرح [ أو الانشراح ] ، التغابن ، الزخرف ، الدخان ، الحجرات ، الجائحة ، الفرقان ، القصص ، القلم .

إن كتاب الإسلام هذا هو قرآن العرب ، ليس لأنه أوحى لنبيهم وتوجه إليهم أولاً وخطب لهم بلغتهم وحسب ، بل لأنه أيضاً لا يمكن التعامل معه فيما وإدراكاً ، إلا من منظور الواقع الثقافي للعرب آنذاك . فهو بالنسبة إلى الثقافة العربية فرقان ما بين ثقافتين دينيتين متميزتين ؛ وهو بالنسبة إلى العرب مصحفهم أو مجموعة صحائفهم . فعلى سبيل المثال نشير إلى أنه قد أقام جسراً روحانياً جديداً بين الإله الواحد وبين العرب ، وذلك خلافاً لمعتقداتهم السابقة والقائلة بأن الله هو الدهر أو الزمن ؛ فالله في قرآن الإسلام هو موحى إيمان وإحسان . وإذا أخذنا بما يقوله محمد حميد الله الحيدرآبادي<sup>(١)</sup> بأن الرسول نفسه قد نسخ بعض الآيات والسور ، وإنه فعل ذلك مرتبين عام رحيله إلى جوار ربه (حسب رواية البخاري) ، لاستنتاجنا أن القرآن كان يتعامل بالدرجة الأولى مع ظروف تطور العرب التاريخية المحيطة بظهوره ، وإنه وبالتالي لم يكن نصاً إيمانياً أو اعتقادياً مجرداً ، قائماً على التأمل التوحدى .

إن القرآن ، من قرأ ، هو الحامل الفكرى لثقافة عربية مكتوبة . والكتاب من سطْر ونسخ ، فهو المسطور والمنسوخ أي المنقول . وهو أيضاً تعبر قدسي عن رمز اللوح المحفوظ . وإذا سمحنا لنفسنا بالتشديد علىعروبة محمد والقرآن ، واعتبرنا أن القرآن هو كتاب العرب أولاً ، والمسلمين عامة ، فإن الباحث الفرنسي ريجيس بلاشير يلاحظ<sup>(٢)</sup> أن في القرآن كلمات ذات أصل أعمجمي ، مثل الكلم من قلوما السريانية أو من Kalamos اليونانية ؛ ومثل القرطاس من Khartis اليونانية . وبهذا الشأن يلاحظ ربحي كمال<sup>(٣)</sup> أن كلمة

Hamidallah - Muhammad: Le prophète de l'Islam. T.I. sa vie; T.II. son œuvre. (١) Paris 1959, éd. Librairie philosophique.

Blachère - Régis: Le Coran, Int. au Coran; éd. G.R. Maison neuve, Paris 1974. (٢) voir p.p. 11, 156-160, 211-243.

(٣) ربحي - كمال : التضاد في صيغ اللغات السامية ، منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٢ .

قرطاس القرآنية لها ما يقابلها في السريانية (كرطيسا) والأرامية (كرطيس) والعبرية (كرطيس) ؛ كما أنه يلاحظ أن كلمة زبور هي في السريانية (مزمورا) والأرامية (مزمورا) والعبرية (مزمور) .

ومن جهة ثانية يوضح ر . بلاشير أن فعل الأمر القرآني « إقرأ » يفيد البشارة ، بمعنى بشر [ وأنذر ] وليس القراءة بالمعنى الحصري للكلمة . ويذهب بلاشير في معرض توضيحه صلة النبي محمد ﷺ بالقرآن ، إلى حد القول أن محمداً كان يحسن القراءة والكتابة ، وأن عمه أبا طالب وابن عمه علياً كانوا يحسنان القراءة والكتابة أيضاً . غير أن النبي ﷺ لم يكتب بقلمه نصوص القرآن وإنما كان يتلوها على الناس ( ٥ ، ص ١١ ) . ويضيف بلاشير : « أنزل الكتاب بلغة عربية صافية ، وأخذ البعض بمبدأ أن لغة القرآن تتكون من كلمات عربية فقط . وخلافاً لذلك ، اكتشف آخرون أن في القرآن كلمات وتعابير مأخوذة عن لغات أعمجية كالحبشية والأرامية ، ومن خلال هذه الأخيرة عن اليونانية والفارسية » ( ٥ ، ص ١٥٦ ) . فهل ينفي هذا القولعروبة القرآن ، أم أنه يكشف لنا ظاهرة سوسيولوجية ثقافية معينة ؟

إن عروبة محمد ﷺ والجزيرة العربية في القرن السادس لا يرقى إليها أي شك . وأما عروبة الكتاب أو قولنا بأنه قرآن العرب ، فهذا كما قلنا أمر لا ريب فيه . لأن القرآن الكريم أوحى للنبي ﷺ بكلام أهل مكة . ومكة المدينة التجارية ومركز الحج لم تكن في مأمن من تأثيرات لغوية وثقافية قادمة من اليمن وسوريا ونجد . فلا يوجد لغة على وجه الأرض ، ولا ثقافة متقدمة ، خالية من التفاعل أو التعاطي التمثيلي مع موروثات الثقافة لدى الشعوب الأخرى . وإذا تسألنا مثلاً عن صلة اللغة القرآنية ب夷هية الشعر قبل الإسلام ، لظهر أمامنا تماثيل محدد بينهما ، يؤكده واقع أن العلماء المسلمين قد وحدوا بينهما خلال حقبة تأسيس قواعد اللغة العربية . والحقيقة أن قرآن العرب وشعرهم هما مصدران اللغة الكلاسيكية ، وأن النسخة العثمانية من القرآن تكيّف اللهجة الحجازية مع أصول اللغة الشعرية وقواعدها ( ٥ ، ص ١٥٩ - ١٦٠ ) . ومن ذلك يستنتج بلاشير أن لغة القرآن هي ، كلغات الكتب الدينية الأخرى ، لغة البشر الموضعية .

ولا يكتفي ر . بلاشير بإثارة مسألة اللغة القرآنية وصلتها باللغات الشرقية

الأخرى ، وإنما يطرح مسألة التناقض الفكري الاعتقادي في القرآن الكريم . فيضرب مثلاً الآية (٢، ٦٢) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ أَمْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُون﴾ ، ويقابلها بالآية (٣، ٨٥) ﴿وَمَنْ يَتَنَعَّجْ غَيْرُ إِلَّا سَلَامٌ دِينًا فَلَنْ يَقْبَلْ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ، لكي يستتبّ أن التعارضات قائمة جديلاً ، وأنها بدأت تثار في حياة النبي محمد ﷺ . ولكن القرآن الكريم يرد على من يتذرّع بهذه التعارضات للنيل من جوهر التوحيد ، غير أنه يتبدّى لنا الفاصل ما بين الإيمان وبين التحليل العلمي ؛ والإيمان الذي ينفي التناقض ، والتحليل العلمي الطامح لكشف ظواهر التطور الفكري في الاعتقاد الديني . ومثال ذلك أن منهج الناسخ والمنسوخ ، الذي يعتبر أن الآية اللاحقة تنسخ الآية السابقة ، وإنما يؤكددهما . ويمكن القول بحق إن مثل هذا النهج في التعاطي مع الفكر الاعتقادي يعبر من جهة عن موقف تطوري يأخذ بعين الاعتبار حركة التغيير بما تتضمن من تحول ومن تقدم ؛ ولكنه من جهة ثانية قد يبقى بدون قيمة علمية ، وبالتالي بدون نتائج فكرية ملموسة على صعيد المجتمع ، إذا لم يستند إلى معرفة تاريخية تحدد ظروف تنزيل السور والأيات وأسباب هذا التنزيل . وفي هذا المجال نلاحظ أن بعض الباحثين اعتمدوا سيرة الرسول ﷺ وأسباب التنزيل . غير أنهم سرعان ما داروا في حلقة مفرغة ، إذ انطلقوا من القرآن لكتابه السيرة النبوية ، وانطلاقوا من هذه السيرة لتحديد تاريخ نزول السور القرآنية . وسبب ذلك أن كتابة تاريخية متوازية لحياة الرسول ﷺ من جهة ولنزول القرآن من جهة ثانية ، لم تتحقق في عصر النبوة والتبيّن التوحيدى والفتح الثقافى والسياسي بقعة الإيمان المسلح . ولكن هذا كله لا يمكنه ، بأى حال ، أن يطمس المنحى الجدلى الخطير فى حياة النبي محمد ﷺ ، ولا السيرورة الجدلية فى القرآن الكريم ذاته . فهل يعتبر القرآن<sup>(١)</sup> كتاب الصيرورة والمسارات ؟ وهل طرح فكرة الثنائية الاعتقادية - حزب المؤمنين وحزب الكفار - ، لكي يصل في نهاية المطاف إلى أحديّة دينية وتوحيد سياسي للعرب ؟

---

Berque - Jacques: Les Arabes, éd. la B.A. (Sindbad), - Paris, 1973. voir chap. 2: (1)  
Le sceau de la prophétie.

## ٥ - جدلية القرآن

يقوم الاعتقاد الديني في الإسلام على وحدة الإيمان بالله ومحمد ﷺ والقرآن . فلا يمكن لل المسلم أن يؤمن بالله الواحد الأحد ، الوتر الذي يحب الوتر ، دون أن يسلم بنبوة محمد ﷺ المتجلية في القرآن ؛ ولا يمكنه الإيمان بوحي القرآن دون التسليم بوحدانية الله ، مصدر الوحي إلى نبيه . وتساعدنا هذه الملاحظة البدوية على فهم متكامل لجدلية القرآن المتعددة الجوانب والمستويات ، بحيث يمكننا اكتناه الصلة بين آلهة العرب وإله القرآن ، وبين وعي محمد ﷺ ووحي الله ، وأخيراً اكتناه العلاقة المتبادلة بين الغيب والطبيعة والبشر .

### ١٥/ آلهة العرب وإله القرآن :

ليس القرآن بمنقطع عن الثقافة العربية السابقة لظهوره ؛ وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيرورة الدينية التي اكتمل بها تكوّن الإسلام . وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكل موروث ثقافي ، لتوضّح لنا الجديد الذي أتته النبوة المحمدية على صعيد الثقافة العربية عموماً ، وفرعها الأيديولوجي الديني بشكل خاص . والحقيقة أن العادات الثقافية التي استوعبها الإسلام لم تتناقض جذرياً مع بنى المجتمع العربي في ظلّ القرآن ، بل أسهمت في استمرار الموروث الثقافي العربي بعد توحيده في نطاق حضاري واسع الآفاق . وهنا لا بدّ من التشديد على الفضل الكبير للإسلام الذي وضع العرب اجتماعياً أمام واجب الانتقال من البداوة إلى

الحضارة ، والذى أزمهم بواجب الجهد فى سبيل إله واحد ، بقيادة نبى واحد ، وكتاب واحد .

فهل يمكن ، إزاء هذا التوحيد المطلق ، الكلام على جدلية قرآنية ؟ بتعبير آخر هل الفكر الاعتقادي قابل للتطور من داخله ومن خارجه معاً؟ أم أن التناقض بين آلهة العرب وإله القرآن ظل متفاعلاً عند العرب في أشكال دينية ومذهبية متعددة ؟ كان اهتمام العرب ثقافياً ودينياً ينصب في القرن السابع على اكتناف أسرار الحياة والعالم بشكل خاص ؛ وكانوا يحاولون تمثيل القوى الغيبية التي اعتقادوا أنها وراء تحريك حياة العالم<sup>(١)</sup> . فكان الدين عندهم متعدد المعانى . فهو العادة الثقافية والشأن الاجتماعي والطاعة السياسية والتعبد . أما الدين فهو القاضي ، الحكم ، القهار . وكانوا يتمثلون القمر إليها ذكرأً والشمس إليها أنتى . ويختلف تمثل الإسلام ، بأنه جعل الهلال رمزاً وليس إليها ؛ فتردد ذكر القمر والشمس في القرآن للتدليل على إبداع الخالق ، غير أن العرب استساغوا المفهوم القرآني للنور (نور الشمس والقمر) ، الذي جعله الإسلام رمزاً من رموز التجدد والتبدل (الانتقال من الظلمات إلى النور) . ومما يلفت الانتباه أن العرب عرفوا ، قبل القرآن ، مفهوم الشرك ؛ ومن معاني هذه المعرفة أن بعضهم كان يعترف بوجود إله واحد ، ولكنه كان موضع تقدير غير مباشر ، عن طريق الأصنام . ويدلنا تحليل بعض ما كانوا يرددونه في إيمانهم (مثل : لا وباريء الخلق ، لا والذى يراني من حيث لا أراه ؛ لا والذى يراني من حيث ما نظر ؛ لا والذى كل الشعوب تدينه إلخ) على أنهم كانوا ، قبل الإسلام ، يعتقدون في إله عام بدون تخصيص كما في القرآن . فالله عندهم هو رب الأرباب إله الآلهة ، فوق آلهة القبائل والشعوب أجمع . وهذا التصور العربي غير منقطع الصلة بالتصور القرآني لإله العالمين ، الذى لا شريك له ، الواحد ، الأحد .

ونستدل سوسيولوجياً على أصل فكرة الله من وجود الكعبة وما تحمل من رموز وشعائر تؤدى فيها . فما الكعبة سوى معبد من حجرتين أو ثلاثة أحجار مقدسة اعتقادياً ، لأنها بيت الله الذي يدعى البشر إليه ؛ وهذا البيت له رب عام ، هو رب الكعبة . وهذا الرب هو بدوره غير الرب الاجتماعي (في

العائلية ، في العمل ، في الملكية ، في السلطة ) ، وهو أيضاً نقيض العبد الاجتماعي ؟ ومن رموزه : عبد الدار ، عبد شمس ، عبد قيس ، عبد العزة إلى عبد الله . ولقد تسمى العرب باسم الله وصفاته المسماة بالعبودية ( مثل : عبد الرحمن ، عبد اللطيف ، عبد العزيز إلخ ) ، ولكنهم لم يتسموا أبداً باسم عبد الرب مثلاً ، وهذا يدعو للتأمل في السبب الاجتماعي لذلك . فهل الرب هو شيء آخر غير الله عند العرب ؟ ربما يكون الله عندهم هو رب الأرباب الخاصة التي تمثلوها على امتداد تاريخهم الاجتماعي وسيرورة اعتقاداتهم الدينية . فهم لم يصلوا فجأة ولا صدفة إلى إبراز مفهوم الله بمعنى التوحيد الشامل المطلق من جهة ، وبمعنى الاتساع المتعدد الصفات من جهة ثانية . فهو الواحد دائمًا ، ولكنه في الوقت نفسه الحي والحياة والمحيي ؛ وهو القديم الذي يقوم على التغيير ( الموت - الحياة - الموت - الحياة حتى القيمة ) . ولا بد أن نلاحظ أن توحيد الله في القرآن لا يقوم مباشرة على فكرة توحيد الرب اجتماعياً التي كانت تعني في الاعتقاد القديم سيادة الديانة الجبرية ، ديانة القضاء والقدر القائلة بأن الناس مسخرون في المجتمع للنخبة السائدة . لقد جاء القرآن بتقسيم ديني للمجتمع . فالناس مؤمنون وكافرون ، مسلمون وغير مسلمين . والمؤمنون أخوة - أما غير المؤمنين ؟ هل هم أعداء الله ، بعض النظر عن وضعهم الاجتماعي ودورهم الطبيعي وسلوكهم السياسي ؟ إن الله ليس رب قبيلة ، أو فئة اجتماعية ، أو شعب من الشعوب . إنه رب مطلق ، رب العالمين ، المؤمنين منهم والكافرين .

وتعتقل بفكرة الله المطلق مقوله البعث بعد الموت . كان العرب قبل الإسلام يجمعون على حادثة الموت كظاهرة طبيعية ، ويختلفون على تفسيرها . فإذا كانوا متفقين على أن الموت هو السكون ، نقيض الحركة الحياتية ، خروج من الزمن ، فقد كانوا مختلفين على تفسير سر مفارقة الروح للجسد الذي يدل ، بهذه الثنائية على انقطاع النفس ( مؤشر الموت ) وانتهاء النفس . كان بعضهم يعتقد أن الموت هو نهاية بذاته ، وكان البعض الآخر يتمثله هدأة مؤقتة ، يليها خروج من الموت إلى الحياة ، من السكون إلى الحركة ، وذلك بعودة الروح . والروح عندهم ذات معانٍ طبيعية متنوعة ، منها الحياة ، الهواء ، الريح ، النفس ( ويعايشها النفس كرمز للدم تارة وللعقل

تارة) . مع القرآن انحسم الجدل حول التوحيد الإلهي ، ومعه انحسم الجدل أيضاً حول الاعتقاد فيما بعد الموت . ولكن مسألة الجبر ظلت قائمة وقابلة للتجدد في مختلف أطوار المجتمع العربي .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الجبرية ، بما هي اعتقاد اجتماعي عبودي عام قبل التوحيد وبعده ، كانت تحظى بمعارضة في أيام النبي ﷺ بدليل أن بعضهم كان يخاصمه في مفهوم القدر ، معتبراً أن « فعل الإنسان من الإنسان » . وعليه فقد كانوا يجادلونه في القدرة ذاتها ، ناظرين إليها على أنها المقدّر أي أنها الحظوة والحظ والنصيب والرزق . وهذه كلها تفسيرات اجتماعية ملموسة لظاهرة اعتقادية ، يعيدها إلى الصدفة التاريخية ، إلى القسمة والنصيب . وحدوث هذا الأمور ، يعيده العرب قبل القرآن إلى الدهر أو الزمن ؛ بينما يعيده المسلمون إلى الله وحده . وليس الله دهرأ ولا زماناً ، وإنما هو الرحمن الرحيم . وهذا المفهوم الرحماني لله متصل ، بمعنى ما ، بما كان يذهب العرب إليه في قولهم إن الرحمن من الرحمة ، والرحمة من الرحمن ، هذه الرابطة أو القرابة التي كانت ، اعتقادياً ، تربطهم بالآلهتهم القبلية . والمبدل في هذا السياق هو تشديد القرآن الكريم على وحدة الله المطلقة ( الإله الواحد ) ، وعلى وحدة ملكه لكل شيء إطلاقاً ، إذ أنه هو الملك ، المالك - له ملك السماوات والأرض . ونلاحظ أن وحدة الملك هذه كانت نسبية قبل القرآن ، ذلك أن العرب كانوا يؤمنون بوجود « حمى للآلهة » ، كبداية للملوكية الخاصة ضمن نسق الملكية العبودية والمشاعية ؛ وكانوا يرمون من وراء تقديم القرابان لحمى الآلهة ، إلى التقرب منها والاحتماء بها . وهذا ما تدلنا عليه ظواهر الطقس الاجتماعي مثل الترحيب والذبح والعتيرة والنسائكة ( الدم ) ، التي أبطلها الإسلام حين جعل النبي وسطاً ، بالوحي ، بين البشر والله ، وحين جعل لهم كتاباً دينياً واحداً .

إن تخطي القرآن الكريم للألهة العرب ، وتوحيد الإله في اعتقادهم العام ، نتج عنه مفهوم ديني جديد لماهية الملك . فالملك الذي كان يقوم ، سوسيولوجياً ، على الوجود الاجتماعي للعرب ، صار من الآن وصاعداً يقوم حصراً على وجود مالك مطلق ، ولم يعد للبشر سوى القدرة على حيازة

الملك ، ولو بشكل مطلق أحياناً . إن حصر الملك بالله وحده ، وجعله يشمل الكون والطبيعة والبشر معاً ، إنما يجعل الناس عبيداً لملكتهم الوحيدة ﴿ ملك الناس ، إله الناس ﴾ في الدنيا وفي الآخرة ﴿ مالك يوم الدين ﴾ . فالله هو ملك مطلق (العرش ، الكرسي ، وسع كرسيه السماوات والأرض) لأنه قادر على كل شيء ، وحكيم (الحكم والحكم والحكمة والذكر) ، ولأنه هو الكلمة والروح والقول والنور والأمر والسکينة والعدل . ومن عنده يتزلزل الروح الأمين ، الروح القدس ، إلى روح الإنسان أي إلى ذاته ، وأيضاً إلى عقله أي إلى قوله وعلمه وإذنه وأمره وحكمته . والله هو خالق مطلق ، يقول للشيء كن فيكون . لكن ما هو وضع الإنسان في هذا النسق الاعتقادي الجديد؟ هل استفاد حرية اجتماعية جديدة وتحررًا اقتصاديًّا من عبودية المالكين الاجتماعيين؟ وأي دور أعطي لعقله المتصل ، عبر وحي النبوة ، بالمطلق الإلهي؟

مما يلاحظ مباشرة هو أن هذا المفهوم المطلق للإله أدى إلى قيام توافق بين النسق الاعتقادي الجديد وبين التنظيم الاقتصادي الاجتماعي السائد . كانت الأسرة العربية ، في عهد النبي ﷺ ، تقوم على وحدة «المال والبنين» ، زينة الحياة الدنيا على حد تعبير القرآن . وكان المال يعني الحلال أي المواشي والخيام والعبيد في البوادي ، ويعني في مكة المكرمة والمدينة جملة البضائع والقوافل وحماية القوافل والغزوارات وما تعود به على المقاتلين من سبياً وأسرى . إن القرآن الكريم يشير إلى أن المال والأولاد فتنة . ولكن لا يقضى على دور المال ، وإنما يحذر من الربا ويحرمه ، وينوه بالتجارة وبحلتها . ويشدد القرآن على أن الله هو خير حافظ وضامن . وهذا التشديد يلقى تجاوباً طيباً في نفوس المقاتلين وحماية القوافل . ويخاطب التجار بكلامهم : من المثقال (حبة الخردل) حتى القنطار (وزن ثقيل مأخوذ عن سورية) ؟ ومن الدينار (دinarيوس الروماني Denarius) إلى الدرهم المعدودة (ديرم الفارسية ودراخمي اليونانية) حتى التمييز ما بين التجارة الرابحة والتجارة الخاسرة . وهذا كله يجعلنا نلاحظ نوعية الوعي السوسيولوجي لحركة المجتمع الذي كان النبي ﷺ يتوجه إليه بعمله . هذا العمل الذي كان «حركة أفكار يعيد النظر فيها دائمًا ، وحركة مواقف حياتية يعيد تكييفها باستمرار . فالثابت في عمله هو

الجانب الأخلاقي لا الجانب العقلياني «<sup>(١)</sup> .

ولا بد لنا ، على ضوء ما تقدم ، أن نخلص إلى مقارنة سريعة بين مفهوم الله قبل القرآن ومفهوم الله في القرآن<sup>(٢)</sup> : كان هذا المفهوم قبل القرآن يتخذ المعاني التالية :

أ - أنه الإله ، إله ما ، العبادة ؟

ب - وهو الخالق ، الرازق - وهنا يبرز المغزى الاقتصادي للقسم بالله فضلاً عن المغزى الاعتقادي ؟

ج - وجود آلة أخرى خاضعة لله ، والاعتقاد في أن فكرة الله مشتقة من فكرة اللات ، والقول بوجود شركاء لله ، وكأن الملائكة مقام بين الله وعباده . أما مع القرآن فقد أصبح وجود الله وجوداً مطلقاً ، ولم ينكر هذا المفهوم الجديد لوجود قوى غيبية أخرى مثل الملائكة والجن والشياطين إلخ ، ولكنه قوى على الفكرة القائلة بأن هذه القوى تشارك الله في أي شيء . وهذا بالذات هو مغزى التأكيد (لا إله إلا الله) ، تأكيد المقام لا الماهية . ومن أبرز معاني الله القرآنية :

أ - أنه « ذات لها خطر عظيم » ، فهو « الحق » و « القوة » ؛ وهذا المعنى يرشدنا إلى جدلية الخوف من الله والرد عليها بشرياً بالقرب إلى الله ؛

ب - إنه واحد بمعنى أنه مطلق يمثل وحدة كل ثنائية وكل تضاد (الأول - الآخر ، الظاهر - الباطن ، المحيي - المميت ، إلخ) . وهذا يبرز اتجاهها اعتقادياً معارضًا يقول : لا يؤدي دفع التناقض بين الخالق (الله خلق آدم من روحه) وبين المخلوق (الإنسان خلق الله على صورته) إلى أقصى النهايات (حيث يوصف الله بأنه ليس كمثله شيء ، أو يمنع عنه أي وصف) ، لا يؤدي هذا الدفع التناقضي المطلق إلى قطع آية صلة ممكنة بينهما ؟ إن مثل هذا التساؤل يقابله شيء مماثل في مستوى اللغة . فيبينما يقول الخليل وسيبوه إن

M. Goudeffroy - Demombynes: Mahomet; Albin - Michel, Paris 1957.

(١)

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ؛ الهيئة العامة للكتاب ، بيروت - القاهرة .

راجع ص ٣٦٠ - ٢٤٤ ؛ وص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

الله اسم علم من المرتجل ، أي كلمة غير مشتقة ، (كلمة مطلقة ؟ ليس بالضرورة ) ، يذهب البعض إلى خلاف ذلك ، قائلاً : الإله من فعل الله ، بمعنى (عبد) وبمعنى (تحير أي فرع إلى ، وله) . ويستفاد من هذا أن الإله هو (المعبد أياً كان ) ، وأن الهمزة الثقيلة قد حذفت من الكلمة (الإله ) ، فكانت الكلمة الله . وسواء كانت هذه الكلمة من المرتجل أو من المشتق ، فالكلام هو من التاج الاجتماعي للبشر ، لفظاً ومضموناً .

## ١٦/٥ جدل الوعي والوحي :

إذا افترضنا أن الوعي ما يكون من عقل الإنسان وحواسه ، من عمله وحياته ، وافتراضنا أن الوحي هو ما يكون من خارج الفعل البشري ، ما يوحى إلى عقل الإنسان ؛ فإن مسألة جدل الوعي والوحي تبرز أمامنا بكل تعقداتها وإشكالياتها . فهل يمكن افتراض وحي داخلي ( ذاتي - اجتماعي ) ووحي خارجي ( إلهي - ملائكي ) إلى العقل البشري المطلق وإلى العقل النبوى بشكل خاص ؟ إذا كان هذا الافتراض قائماً في شقيه ، فإن صراغاً سيدور بين تقسيمين اعتقاديين . أولهما يقول بوحدة الوحي ، كنشاط من نشاطات وعي الإنسان العالم ، بعض النظر عن مصدر الوحي ؛ وثانيهما يقول بأحدية الوحي (التنزيل ) سواء من حيث المصدر ( الله ) ومن حيث الجهة الموحى إليها ( النبي ﷺ ) . وهذا الرأي الثاني هو ما نواجهه في جدلية القرآن ، حين نطرح مسألة الصلة بين (التأزيل ) ، التوحيد المطلق ، المنقطع عن كل البشر ؛ وبين (التنزيل ) ، هذا الوحي الخاص المنزّل على وعي المصطفى . فكيف يتحول التأزيل إلى تنزيل ؟ بعبارة أخرى كيف تقوم صلة بين ما هو مطلق أولاً وأبداً وبين ما هو نسبي زمناً وإدراكاً ؟ أي كيف يتصل الإنسان من مقام المجتمع بالله في مقام الغيب ؟ هناك « وحي يوحى » يعلم الله لنبيه بواسطة ملاكيه إسرافيل ثم جبرائيل . وهذا التعليم ، المرموز إليه بإقرأ ، ليس تعليماً اجتماعياً ويشرياً ، وإنما هو تعليم إلهي واصطفائي . إنه إلهي المصدر ، اصطفيائي الوسيلة ، يشيري الغاية . فالنبي المصطفى ﷺ الذي يتلقى باستعدادات وعيه البشري وحياً إليهاً فريداً ولطيفاً ، يعرف أن التوجّه بهذا الوحي إلى الوعي الجماعي ، القائم على ثقافة وتطور تاريخي معين ، هو غاية الرسالة ومتنهى الديانة .

يذهب الإمام محمد عبده إلى القول التوفيقي السريع : « تآخي العقل والوحى لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصریح لا يقبل التأویل »<sup>(۱)</sup> . فإذا أخذنا بهذا الافتراض الاعتقادي ، وقلنا إن مثل هذا التآخي ، لا الجدل ، بين الوعي والوحى قد حصل في القرآن ، فإن هناك من سيغترض قائلاً : إن صلة الوحي بالعقل هي صلة زمانية مكانية ، تظهر في مجتمع تاريخي ، وتكون فيه ظاهرة تاريخية . فكيف حصلت هذه الصلة ؟ هل العقل هو الذي استوحى بوعيه ، أم أن وحى إلهياً منفرداً هو الذي اصطفى عقلاً نبوياً أحداً ؟ هوذا جوهر الإشكال . وفي المقابل ، إذا كان الإمام محمد عبده يختار حلّاً اعتقادياً لمسألة اعتقادية ، فإن صراغاً يدور حول دور التآخي بين الوحي والوعي . فهذا التآخي بين نقاصين ، إلهي وبشري ، يتزعزع عن الظاهرة الدينية سمتها التاريخية . فيعدو مفهوم التاريخ هو أيضاً موضع خلاف أساسي . فمن جهة هناك اتجاه يعتبر أن التاريخ ، دينياً وغبيباً ، هو تاريخ الله ( أو الآلهة قبل التوحيد ) والأنبياء والرسل ؛ ومن جهة ثانية هناك اتجاه آخر يقول إن التاريخ ، سوسيولوجيأً ، هو تاريخ البشر في عملهم وصراعهم المتواصلين ، تاريخ تغيرهم وتطورهم ، تاريخ تطور العقل الوعي بالمزيد من استقلاله الموضوعي عما هو ذاتي واعتقادي توصلًا إلى العلم الحق بعد انفكاك تحالف الإنسان والطبيعة على مستوى الذات والعبادة . ولهذا نلاحظ أن الإمام محمد عبده يدحض بنفسه مقولته في « تآخي العقل والوحى » حين يفسر فكرته قائلاً : « الدين يستخدم العقل علينا والنقل ركتاً ». فكيف يتم التآخي ، ومن معانيه التساوي أو التوازي بين الوحي ( النقل ركتاً ) وبين الوعي ( العقل علينا ) ؟

إن من دلالات الوحي اللغوية :

أ - وحيت إليه ، أوحيت ، أي كلمته بما تخفيه عن غيره . معنى الوحي إذن إعلام في خفاء .

ب - الوحي هو الكشف ، والموجي - الله - هو الكاشف .

ج - والوحى شرعاً هو « إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه » ، وهو « عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة » ،

(۱) عبده - محمد : رسالة التوحيد ؛ مكتبة الثقافة العربية ، بدون تاريخ . راجع ص ۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ - ۱۲۸ ، ۱۴۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۶ .

(٣/١٠٨). يستفاد من المعنى الأخير أن كل ذي عقل يوحى إليه من الله «بواسطة أو بغير واسطة» ، ولكن الوحي النبوي أمر مستفاد بالاصطفاء الإلهي ، وبواسطة . فإذا قيل «إن هو إلا وحي يوحى» ، يكون إدراكه بمعنى أنه سر يكشف ومجهول يعلم بعد انغلاق ، وخفي يظهر بعد استبطان . وإذا تحدد الوحي بأنه أداة معرفة وعرفان لوعي البشر ، بات من الممكن أن يتلقى الوعي البشري والوحي الإلهي عند نقطة مشتركة للعلم هي نقطة الكشف عن خفايا الظواهر والعلاقات بينها ، ولكنهما لا يتأخيان ، وإنما يختلفان حول مصدر العلم ؛ ويظل الجدل قائماً بين اتجاه يقول : إن العلم والفعل من الإنسان وحده ، وبين اتجاه آخر يقول : إن العلم هو وحي من الله للإنسان ، وإن الوعي هو عنون أو أداة لهذا الوحي ، وإلاً لأصبح التوحيد الإلهي (وحدة الخالق) ملغيًا ، وصار الله والإنسان مشتركين في القدرة على الخلق . وعليه فإن هوة «التآخي» تظل قائمة وتزداد اتساعاً ، خلافاً للمظنونات السطحية : فالعلم من جهته يؤكد أكثر فأكثر على استقلال العقل ووعي الإنسان ، والوحي لا يزال يؤكد على تبعية العقل للغيب . ومثال ذلك ما يقوله الإمام محمد عبده : «الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ؛ إنهم يرشدون العقل إلى معرفة الله» ، (٣، ص ١١٨ - ١١٩) ؛ صلاح الأمم بالوجдан الديني دون البرهان المنطقى .. فالدين مستقر السكينة ، به يرضى كل بما قسم له . الدين أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدعوى الاختيارية » . ولكن العلم بما هو وعي ونشاط للعقل والحواس ، هو شيء آخر غير الدين . ومع ذلك يؤكد الإمام عبده تبعية العقل والدين - هذه التبعية التي يسميها تآخيًّا - : «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي» (٣، ص ١٢٨ - ١٢٩).

وفي مستوى آخر من جدل الوحي والوعي ، تبرز مفارقة خاصة بين النبي الموحى إليه وبين الإنسان العاقل الوعي . فالنبي الموحى إليه ، تنزيلاً ، هو إنسان معصوم ، متزه عن «الجمع بين التقىضين أو بين الضدرين في موضوع واحد وفي آن واحد» . لكن إذا اختلف هذا الآن الزماني - المكانى ، فهل هناك مجال للتناقض والجدلية ؟ وهل هناك صلة تقوم ، عندئذٍ ، ما بين النبي صلوات الله عليه والبشر ، توكيداً للآية «إنه بشر مثلكم» ؟ إن ما يُراد من قول الإمام

محمد عبده هو تنزيه النبي ﷺ عن الخطأ ، وليس نفي الجدلية عنه كإنسان . والمراد أيضاً هو التوكيد على أن النبوة بما توحيه من قرآن للوعي الشري ، لا تناقض فيها ولا تضاد فيه : « علمه الأزلي الذي لا يعتريه التبدل ولا يدنو منه التغيير . وإن ما يجريه على أيديهم ( الأنبياء ) فإنما هو بإذن خاص في موضع خاص لحكمة خاصة » ، (٣، ص ١٥٣) . هكذا عدنا إلى الإشكال الأساسي حول التأزيل والتزليل ، وحول طمس الصلة التاريخية والوضعية بين الوحي والوعي . ومع هذا نجد أنفسنا أمام سؤال سنجيب عنه في ختام الكتاب ، سؤال عن جدل علم الله وعلم الإنسان . على أن ما نكتفي بتسجيجه الآن هو أن هذا الوحي التوحيدى يخاطب الوعي البشري دون الاعتراف باستقلاله وحريته إلا بقدر ما يكون عوناً للوحي المنقول في القرآن . وهذا ما يلاحظه الإمام محمد عبده أفضل الملاحظة ، حين يقول : إن التوحيد جعل الإنسان عبداً لله خاصة ، حرا من العبودية لكل ما سواه ، (٣، ص ١٥٦) . وإذا صحت هذه الملاحظة على مستوى الاعتقاد الديني عند العرب بعد القرآن ، فإنها لا تصح على مستوى الربوبية السياسية والعبودية الاقتصادية الاجتماعية والفكريّة ، اللتين سيطرتا طويلاً على حياة العرب . أليست الديكتاتورية السياسية شكلاً من أشكال الربوبية في الدولة ؟ أليس الاستلال الاجتماعي والإconomicي والثقافي شكلاً من أشكال العبودية ؟

لا شك في أن القرآن الكريم أقام جدلاً تاريخياً بين الوحي والوعي ، ولا ريب في أن النبي محمداً ﷺ استطاع أن يكون مجادلاً اجتماعياً - سياسياً وفكرياً من الطراز الأرفع في تاريخ العرب . فقد كان يدرك التناقضات ، ويعرف كيف ينفذ منها إلى وحدة معينة ، ووحدة متحركة ، حية ، تستوعب التغيير ولا تفهي . هذا ما يستخلصه البعض من الجدلية ما بين الآيات المتشابهات والمحكمات مثلاً . على أن الإمام محمد عبده يتبع منهج التوفيق الاعتقادي<sup>(١)</sup> مسقطاً من حسابه الجدل العلمي الذي يؤكّد تناقضات الواقع ، ومنها تناقض الفكر ، والذي ينفي أن يكون فكر ما موحداً إطلاقاً ؛ وإنما

(١) عبده - محمد : الأعمال الكاملة ، الجزء الخامس في تفسير القرآن ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص ٩ - ١٧ .

وحدة الفكر الاعتقادي ، مثلاً ، بشكل مطلق ، تبدو مستحيلة إذ أنها تنفي الجدل ذاته ، الجدل الذي يجعلها مقبولة بشرياً . وإنما كيف أمكن تاريخياً ، بدون الجدل حتى في مستوى الفكر الاعتقادي وظروفه الاجتماعية ، الإنقال من الشرك إلى التوحيد ؟ وإذا كان الدين أشمل وأوحد من كل علم ومعرفة ، فإن هذين الآخرين لا داعي لاستمرارهما وتطورهما ؟ أما إذا كان العلم أشمل من الدين وأوسع أفقاً وتطوراً ، فإن « الراسخين في العلم » سيجدون أنفسهم أمام مأزق حاسم . ذلك أن الوحي القرآني قدم لهم دينًا عاماً ، محصوراً في سور وأيات ، وعلمهم أن أمور الغيب تؤخذ بالتسليم والانقياد . فكيف يتدارب العقل البشري ذلك وهو لامتناهٍ في بحثه عن اللامتناهي ؟

يمكن الملاحظة ، من إحدى المواجهات التحليلية والاستنتاجية ، أن الوحي القرآني ليس نقضاً - بدليلاً للوعي العقلاني . فهذا ما يستفاد من الآية الكريمة ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّعِلْمِكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ، (يوسف، ٢) ؛ فالوحي هنا مادة للوعي ، موضوع له ، ولكنها أيضاً أدلة حكمة وتحكيم ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاكَ حَكْمًا عَرَبِيًّا ﴾ (الرعد، ٣٧) أي بلغة العرب لتحكم به أيها النبي ﷺ بين الناس . والوحي فرقان فاضل ، ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ ﴾ (الزمر، ٢٨) ، أي بدون لبس ولا اختلاف . وهو ﴿ كِتَابٌ فَصَلِّتْ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (فصلت، ٣) ؛ ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاكَ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا : لَوْ فَصَلَّتْ آيَاتِهِ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا ﴾ ؟ (فصلت، ٤٤) . وتبرز بشكل أوضح جدلية الوحي - الوعي في الآية : ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءُهُمْ مِنْذُرٌ مِّنْهُمْ . وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَابٌ . اجْعَلْ إِلَهَهِ إِلَهًا وَاحِدًا ؟ إِنْ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴾ (ص ٤ - ٥) . وفي الآية : ﴿ إِنَّ اللَّهَ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًًا ، مُّثَانِيٌّ ﴾ (الزمر، ٢٣) ، أي قرآنًا يشبه بعضه بعضاً في النظم وغيره ، ومثاني أي شيء فيه الوعد والوعيد - والشفع والوتر ، الزوج والمفرد إلخ .

## ١٧/ الغيب والطبيعة والبشر :

ليس القرآن الكريم كتاب إيمان عام وحسب ، وإنما هو في الوقت نفسه مليء بالأيات والتفاصيل التي تخبر عن أمور الغيب وظواهر الطبيعة وأعمال البشر . وإذا كان يرمي إلى ترسیخ اعتقاد ديني في ثقافة العرب المتتجدة أيام النبي ﷺ ، فإنه في الوقت نفسه يقيم جدلاً ما بين الغيب والأبياء ، بين الخالق

والملحقات - الكون ، الطبيعة ، البشر إلخ . ويقدم هذه المخلوقات برهاناً على وحدة الخالق ، وقدرته اللامتناهية على الخلق . وب يأتي الروحي لوعي النبي ﷺ ، ولوعي البشر من خلاله ، برهاناً آخر على وجود « عالم الغيب والشهادة ». فالقرآن بما هو وحي موحى لنبي ، إنما يرمي بكلامه الموحى إلى تفسير أسباب الإيمان ودعائمه وكيفياته . ومن هذه الزاوية يمكن الافتراض بأن الإنسان الذي يتقبل وحدة الإيمان بمشاعره وافتاته بأسرار الغيب ومكتنوات الطبيعة ، قد لا يتقبلها بعقله إلا ببرهان يقيني . والقرآن الذي تتتنوع سوره وأياته تنوعاً مفصلاً حول اقتران الغيب والطبيعة والبشر ، هو بحد ذاته برهان مُعجز في نظر البعض ؛ وهو سيرة تناقضات كثيرة يرويها النبي للبشر ، في نظر البعض الآخر .

يبدأ القرآن من اقتران الكلمة « إقرأ » بالإنسان المترفع بالوحي إلى النبوة . وإذا كان هذا الاقتران لا يدل مباشرة على وحدة الوحي والوعي ، فإنه يدل بكل تأكيد على جدلية الثقافة وعوراتها البشرية من جهة ، وعلى جدلية البشر والطبيعة بما هي مادة وطاقة من جهة ثانية . وما التوكيد القرآني على وحدة الغيب سوى محاولة برهانية لإقناع العقل . غير أن وحدة الغيب مثلاً لا تبني التعدد ( الله ، الملائكة ، الشياطين ) ولا تبني المثنوية ، إن لم نقل التضاد والتناقض ( الوتر ، والشفع ، الأحد والآخر ) . كما أن وحدة الكون لا تلغى التناقض فيه ( الليل والنهر ، الظلمات والنور ، السماء والماء ، الماء والهواء ، الهواء والأرض ، الشمس والسماء ، التراب ( الأديم ) والإنسان ( الأدم ) إلخ . وإن وحدة البشر لا تلغى تنوعهم ، وتناقضاتهم ومنازعاتهم وتحولاتهم اللامتناهية ، وسوف تكون هذه الأمور موضوع بحث مفصل في الفصول التالية . على أن قولنا بجدل الغيب والطبيعة والبشر قرآنياً ، يستلزم فهماً محدداً للكلمة القرآنية ، هذا اللوغوس العربي القائم بدوره على جدل حياة العرب اجتماعياً وثقافياً وحضارياً . فإذا تمثلنا الآية ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء ﴾ لاحظنا التسلسل المنطقي والسيبي من جهة ، ولاحظنا الصلة اللغوية بين السماء والماء ( هذا السماء البعيد : س + ماء ) ، هذا السماء المؤنث - المذكر وهذا الماء الذكر ، من جهة ثانية .

وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر ، ستواجهنا

مسألة الصلة بين الله والنبي ﷺ ، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبي ﷺ . فالله الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾ هو مطلق خارج تاريخنا ، خارج حدودنا المكانية الزمانية ، خارج ثباتنا وتغيرنا . والنبي ﷺ الذي هو بشر مثلنا ، هو تاريفي ، من تاريخنا المحدد زماناً - مكاناً ، وداخل ثباتنا وتغيرنا . فكيف ، والحال هذه ، تتزمن الألوهة ، تتناسب مع البشر ، وتتنزل عليهم ؟ هل أن هذا النسي ، هذا التزيل ، في الألوهة يجعلها غير مطلقة ؟ أم أن كونها متصلة وحياً بالبشر لا يجعلها نسبية ؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين وال فلاسفة ، وجعلت مسألة صلة المطلق بالنسي ، صلة اللامتناهي بالمتناهي ، صلة الغيب بالطبيعة وبالبشر ، من المسائل الداعية للتأمل والقول . وإذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التاليفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً ، فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة ، وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية . فكيف أبرز القرآن الكريم مفاهيم جدل الغيب والأنبياء ، جدل الغيب والطبيعة ، وجدل البشر ؟ وكيف يتعامل الفكر المعاصر مع هذا الجدل الاعتقادي ؟ وما هو الدور المتبقى لدين ، كالإسلام ، بدأ قومياً لتوحيد العرب ، واستحال ديناً لا قومياً مع اتساع الإسلام خارج العرب ؟

## ٦ - جدلية الغيب والأنبياء

لأخبار الغيب مكانتها القدسية في القرآن الكريم . وهي تتعلق ، بمعظمها ، بما يفترض أن البشر ، ومنهم الأنبياء ، يجهلونه ، ويعملون في لأن ذاته على استشرافه . وتبدو جدلية الغيب والأنبياء كأنها علاقة رسولية خاصة تقوم بين عالم الغيب ، مقام الإله والملائكة ، مقام الجنة والجحيم ، وبين عالم الشهادة ، مقام البشر والحيوان ، مقام الزمان والمكان ، مقام التاريخ . وتبدو الطبيعة ، بما هي كون دائم ، واسع ، لامتناه ، مقاماً مشتركاً للغيب الإلهي ولأنبيائه من البشر .

### ١٨/٦ الغيب الإلهي :

يعتقد أن الغيب الإلهي يتجلّى ويكتشف للنبي ﷺ ، وللبشر من بعده ، في آيات قرآنية مسورة . ويتبّدّى للباحثين أن الله هو جامع الغيب ، وأعلى ما فيه . وأنه في تجلّيه القرآني ذو أسماء حُسْنَى لا تتعدي التسعة والتسعين اسماً . إلا أن الجدل يفرض نفسه على الباحثين . فمنهم من يتساءل هل هي أسماء أخرى لله ذاته ، أم هي صفات يُقصد بها الإيحاء التدليلي على عظمة الغيب؟ ومنهم من يعتبرها من آيات الغيب المترّلة للمؤمنين ، ولا صلة لها بتصورات البشر لآلهتهم القديمة . ويستتّجعون من ذلك أن البشر لا يصنّعون الآلهة وفقاً لظروفهم وتاريخهم وطورهم الاجتماعي ومستواهم الثقافي . غير أن تحليل دلالات هذه الأسماء الحسنى الكريمة ، يكشف لنا ما يلي :

### ١ - قدسيّة الغيب :

تدل على قدسيّة الغيب الاعتقادية أسماء وصفات فريدة ، لا تكون لأحد

سواء . منها : الرحمن ( ويقابله بشرياً : عبد الرحمن ) ، الرحيم ( ويقابله عبد الرحيم ) ، القدس ( عبد القدس ) ، العلي ( عبد العلي ) ، المتعالي ، النور ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، ومثنوية الظاهر - الباطن . وتميز هذه الأسماء - الصفات بأنها مطلقة لا تكون للبشر في التراث القرآني . والمثنويات عديدة في الأسماء الحسنة ، كما سترى .

#### ب - الغيب الخلاق :

يستمد الغيب ميزة الخلق من خالقه الوحيد ، الله . والخالق هنا أيضاً مطلق في خلقه ، ولا مثيل له ، ولا شريك . فإذا كنا نقول للمبدعين من البشر ، رسام ، مصور ، مبدع إلخ فإنه قول نسيبي ، ومتصل بمبدعين زمنين أي تاريخيين . وأما الله فهو الخالق إطلاقاً ، والإنسان هو ( عبد الخالق ) . والله هو الباريء ، المصور - البديع ، الواحد ، المبديء - المعید ، المحبي - المميت ، الحي - القيوم ، الأول - الآخر . إنه خالق خارج زماننا ، وخالق لكل مكان وزمان على الإطلاق . الإنسان في الطبيعة هو خلافه ، إذ أنه خالق نسيبي ، خالق لما هو ممكناً ، كاشف له ، محول لطاقاته . الله هو خالق كل شيء ، الممكن وغير الممكن ؛ يقول للشيء « كُن » « فيكون » .

#### ج - الدينونة والآخرة :

البشر في القرآن الكريم هم الموضوع العام للغيب ، وهم مقصدده في الآخرة ، في الدينونة . فالخلق الإلهي له غاية أخيرة ، خلافاً للخلق البشري ذي الغاية المحصورة في التاريخ . وغاية الخلق الإلهي هي محاسبة البشر ، فيما بعد موتهم ، وخارج تاريخهم . ولهذا يغدو مقام الغيب القرآني مقاماً للبشر ؛ والخلق القدسي يتسمى في هذا المجال أسماء حسنة هي : الحكم ، الحبيب ، الرقيب ، الشهيد ( بمعنى الشاهد ، والإنسان يعتقد أيضاً أنه هو الشاهد الوحيد على وجوده وتطوره ) ، الوكيل ، الولي ، المُمحضي ، التواب ، الباعث .

#### د - الغيب سلطة :

وبما أن إله الغيب ، مقدس ، خالق إطلاقاً ، عنده الابتداء والانتهاء ، الآخرة والقيمة والدينونة ، فإن الغيب سلطة مطلقة ، وبكل معنى الكلمة .

وهذه السلطة الغبية المطلقة شاملة لكل شيء ، لا توازيها سلطة ما ، ولا تمثلها أية سلطة بشرية كائناً ما تكون . ومن الأسماء الحسنى لهذا السلطان الإلهي ، أنه : الملك - المهيمن - العزيز ؛ الجبار - المتكبر - القهار ، المتين - القوى - المجيد ؛ الجليل - المقيت - العظيم ، القادر - المقتدر ، المقدم - المؤخر ؛ الوالي - مالك الملك ، المنتقم - العفو ، الغني - المُغنى ، المقسط - الجامع ، الباقي - الوراث ؛ ذو الجلال والإكرام .

هـ - الغيب الرازق :

يؤكد القرآن الكريم ، خلافاً لما يعتقد البعض ، أن الله هو الخالق ، المالك لكل ملك ، وأنه مصدر لكل رزق . فالأرزاق بيد الله ، كما الأعمار . وكل شيء . ويمكن في هذا السياق ملاحظة مغزى الدعاء لله من ناحية طلب الرزق - مثل يا فتاح ، يا رزاق يا كريم . فالله ، قرآنياً ، هو الفتاح ، الرزاق ، الوهاب ( والإنسان هو عبد الفتاح ، عبد الرزاق ، عبد الوهاب ) . وهو الكبير ، الكريم ( عبد الكريم ) والحفظ ( عبد الحفيظ ) ، وهو المجيب - الواسع - المانع ؛ القاپض - الباسط ، الخافض - الرافع ، المعز - المذل ؛ الضار - النافع . وما يلاحظ هو أن العرب لم يتسموا بأسماء الله الحُسنى التي تضرّ بأرزاقهم ومصالحهم ، فلم يعرفوا أسماء مثل ( عبد القاپض ، عبد المانع ، عبد المذل ، عبد الضار إلخ ) ، وإنما تسموا بأسماء العبودية لصفات تفيدهم مثل ( عبد الباسط ) . وهذا الاستنباب له مغزاه السوسيولوجي البالغ الأهمية .

#### و- أعلى القيم الأخلاقية :

إن هموم البشر الاجتماعية هي التي تفسر خياراتهم الاعتقادية وبعض تسمياتهم . فالبشر في إيمانهم الغبي ليسوا مجرد بحث عن حد الاطلاق عن واقعهم التاريخي ومصالحهم الاجتماعية . وفي ضوء هذا الواقع يستتبّون في اختيار تسمياتهم الشخصية من صفات العبودية للأسماء الحسنية ، ما يتنااسب مع مشاريعهم ومطامحهم ومتطلباتهم . فمثلاً من مصلحة الإنسان أن يتسمى باسم عبد الغني ، وعبد الباقي ، وعبد الوارث إلخ . ولكن لا مصلحة له إطلاقاً في أن يتسمى باسم عبد الضار مثلاً أو عبد الخافض ، وعبد القابض إلخ . ويزداد هذا الأمر وضوحاً حين تلاحظ أن طموح البشر الاجتماعي لأعلى القيم الأخلاقية ، جعلهم ، قرآنياً ، يستسيغون أسماء الله الحسني مثل : السلام ،

العدل ، الحق ، اللطيف ، الحليم ، الودود ، الحميد ، الماجد ، الرؤوف ،  
الهادي ، الرشيد ، الصبور ، ويتسمون بها دونما تردد ، حتى أن تسمية  
( الكاتب العدل ) ، وهي ليست اسمًا شخصيًّا ، إنما هي دلالة على وظيفة  
مهمة ماديا . وتتصل بهذه القيم العليا أسماء حسنة أخرى منها ما يُستفاد منه  
التدليل على الإيمان ( مثل : المؤمن ، الغفار ، الغفور ، البر ، الشكور ) ،  
وما يستفاد منه التدليل على المعرفة ( مثل : العليم ، السميع ، البصير ،  
الخبير ، الحكيم ) .

إذاء هذا التسلسل الاعتقادي من قدسيَّة الغيب إلى الغيب الخالق مروراً  
بالسلطة والأرزاق الغيبية ، تبلور أمامنا القيم الأخلاقية التي يطبع النبي ﷺ ،  
قرآنياً ، لإنزالها في المجتمع . فالغيب على إطلاقه الأصلي يتنزل إلى  
البشر ، ولو على مراقي الأنبياء ، ويتناسب مع حياتهم وموروثاتها الثقافية ،  
ويتزامن مع تاريخهم ، وإن على شاكلة تاريخ آخر ، تاريخ مقلوب . ففي هذا  
التاريخ الديني للبشر ، تغدو الألوهية - الروبية ، مهما تعددت الاعتقادات  
وتنوعت أشكالها ، رمزاً للسلطة على المؤمنين ، عبد الله . الله رب العالمين ،  
 فهو مالكم ومربيهم روحياً . وهو ربهم الحق ، وكل رب إجتماعي سواه  
باطل : « أتحاجونا في الله وهو ربنا وربكم » ( البقرة ، ١٣٩ ) . إنه عالم  
الغيب والشهادة . وما الغيب سوى الإيمان بما غاب عن الناس من البعث  
والجنة والنار . وأنبياء الله هم بشر ، لا آلهة : « ما كان لبشر أن يؤتيه الله  
الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ، ولكن  
كونوا ربانيين . . . » ( آل عمران ، ٧٩ ) . وإذا كان المقصود بـ « كونوا  
ربانيين » أي علماء منسوبين إلى الرب ، فإن الموراثات الثقافية الدينية تجاوزت  
ذلك ، فتسمى البعض بأسماء عبودية إجتماعية منها : عبد المسيح ،  
عبد النبي ، عبد الحسن ، عبد الحسين ، إلخ . ومن الواضح في المقابل أن  
هذه الآية تتناول بالنقد كل أشكال العبودية البشرية للروبية البشرية على  
الاطلاق . فعبودية البشر هي لله وحده ، لربوبيته المطلقة . غير أن الاعتقادات  
الدينية تبدو متواتنة ، سوسيولوجياً ، بمعنى أنها تكيف مع تطور المجتمع  
وتتلبس عاداته القديمة التي جاءت ذات يوم لتحدّها ؛ وتحتدّى عاداته  
المُستجدة على الموراثات الثقافية السالفة . وهذا كله يطرح على البحث

مسألة السلطان الديني ، سلطة الغيب ، من زاوية تطور البشر وتبدل موروثاتهم الثقافية ، الأقصر عمراً من الإنسان نفسه . فكيف ، والحال هذه ، يستطيع الفكر الاعتقادي أن يكون ، من خارج التطور التاريخي والتغير الاجتماعي ، شهيداً على الإنسان؟ وإلى أي حد سيرضى الإنسان المعاصر ، مثلاً ، في التخلص عن شهادة تطوره الذاتي لصالح موروث اعتقد سالف؟

من الملاحظ ، على مستوى المجتمعات العربية ، أن عملية الاقتناع الاعتقادي متواصلة ، وأن الصراع على أشدّه بسبب معطيات الاعتقاد الغيبي بالذات . فكيف تفسر ، جدلياً ، تناقضات هذه الظاهرة؟ هل يمكن الاكتفاء بحصرها في نطاق التصنيف الإيماني والتصنيف الإلحادي؟ أم أن هناك سبلاً أخرى ، ثقافية وسوسيولوجية ، لفهم ظاهرة الاشكال الاعتقادي في عصرنا؟

إن الاكتفاء بالتبرير الاعتقادي ، دون ممارسة مقوماته الاجتماعية ، كالعدل ، السلام ، الحق ، الجهاد ( رهبانية الإسلام كما يقال ) ، يدعو للتأمل كثيراً في أسباب ظاهرة التغيير الاعتقادي . فالإنسان ، جوهراً ، ليس بمستطاعه الاعتقاد الدائم بثوابت فكرية ، منعزلة من الممارسة ، في السياسة كما في الدين . وإذا اكتفى المبشر الديني في المجتمعات العربية بتكرار تبشيره القرآني ، دون الانتقال إلى تقنية هذه المعطيات الاعتقادية في سبيل هدف تاريخي محدد ، فإن التبشير الاعتقادي سيواجه مأزقاً محظوماً . وهذا ما يُستفاد من جدلية النبوة المحمدية الهدافـة ، فيما كانت تهدف ، إلى توحيد العرب سياسياً ، بمارسات اعتقادية مشتركة ، تتفاعل مع محركات الموروث الثقافي العربي ، وتنهض بالإنسان جديداً . إن الجدلية الاعتقادية لا قيمة لها خارج الإنسان ، فما قيمتها بدونه؟ هذا أمر أدركه النبي ﷺ وهو يجادل مبشراً بأن النار والجنة من آيات الغيب : « النار التي وقودها الناس والحجارة » ( البقرة ، ٢٤ ) ؛ والجنة « .. ولهم فيها أزواجاً مظيرة وهم فيها خالدون » ( البقرة ، ٢٥ ) ؛ وكذلك البعث أو النشور الدائم « كيف تكفرون بالله وكتم أمواتاً فأحياءكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون » ( البقرة ، ٢٨ ) ، « ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون » ( البقرة ، ٥٦ ) . إذن ، التبشير الاعتقادي يستمد قيمته من الدور التاريخي الذي يعطيه للبشر ، موازناً بين الصلة الجدلية لاعتقادهم بمارساتهم وبين مسالكهم . وإذا لم يستمر هذا

التوازن الجدلـي ، فإن انفصاماً بين التشـير الاعتقادي ، بما هو محرك ثقافـي ، وبين العمل الإنسـاني ، بما هو محرك إجتماعـي سـيقـع ، ويعمق الفـجوة التـارـيخـية بين موروثاتـنا الثقـافية وبين احـتـياجـاتـنا الفـكـرـية - التـارـيخـية الـراـهـنة . وعـنـدـها ، يـشـتدـ الخـطـرـ علىـ الفـكـرـ الـاعـتـقادـيـ ، ويـكـادـ التـشـيرـ بالـجـنـةـ والـنـارـ والـبـعـثـ ، وهـيـ آيـاتـ الغـيـبـ الإـلـهـيـ ، يـفـقـدـ دـوـرـهـ ، لأنـهـ يـذـكـرـ البـشـرـ بـعـالـمـ الـغـيـبـ ، بـخـلـقـ غـائـبـ ، وـيـترـكـهـمـ وـحـيدـينـ ، أوـ مـتـوـحـدـينـ ، أـمـامـ الـعـالـمـ الـحـاضـرـ ، خـلـقـ الـحـاضـرـ ، وـكـأـنـهـ بـدـوـنـ مـسـتـقـبـلـ آـخـرـ سـوـىـ مـاضـيـهـمـ الـاعـتـقادـيـ . وـالـحـقـيـقـةـ أنـ جـدـلـيـةـ الـغـيـبـ وـالـأـنـبـيـاءـ غـيـرـ مـنـقـطـعـةـ اـعـتـقادـيـاـ فـيـ أـذـهـانـ الـبـشـرـ وـفـيـ عـادـاتـهـمـ ، وـلـكـنـهـ تـبـدوـ فـيـ عـالـمـ الشـهـادـةـ ، عـالـمـ الـحـضـورـ ، أـمـامـ مـأـزـقـ حـاسـمـ . إـذـ أـنـ صـلـةـ عـالـمـ الـغـيـبـ بـعـالـمـ الشـهـادـةـ صـارـتـ ، الـيـوـمـ ، مـثـارـاًـ لـلـجـدـلـ أـكـثـرـ مـنـ أـيـ آـنـ مـضـىـ . فـحـضـورـ الـغـيـبـ فـيـ عـالـمـ الشـهـادـةـ يـتـبـدـيـ مـنـ خـلـالـ آـيـاتـ كـرـيمـةـ ، مـثـلـ «ـ بـدـيـعـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ »ـ (ـ أـيـ مـبـدـعـهـاـ وـمـوـجـدـهـاـ)ـ ، وـمـثـلـ «ـ فـإـذـاـ قـضـىـ أـمـراـ فـإـنـمـاـ يـقـولـ لـهـ كـنـ فـيـكـونـ »ـ (ـ غـافـرـ ٦٨ـ)ـ ، وـلـكـنـ التـزـاعـ يـتـفـاقـمـ فـيـ عـصـرـنـاـ ، حـولـ الـاعـتـقادـ بـالـخـالـقـ الـوـحـيدـ لـهـذـيـنـ الـعـالـمـيـنـ مـعـاـ ، عـالـمـ لـاـ مـنـظـورـ وـعـالـمـ مـنـظـورـ . وـهـنـاـ نـعـودـ لـمـلـاحـظـةـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـاعـتـقادـ الـإـيمـانـيـ وـالـاعـتـقادـ الـإـلـهـادـيـ . فـالـأـوـلـ يـتـخـذـ الـعـالـمـ الـمـنـظـورـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ وـجـودـ الـغـيـبـ ؛ وـالـثـانـيـ يـتـخـذـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ نـفـيـ وـجـودـهـ فـمـاـذـاـ يـمـكـنـ القـوـلـ ، سـوـسيـوـلـوـجـيـاـ ، فـيـ الـصـرـاعـ الـاعـتـقادـيـ ، أـكـانـ صـرـاعـاـ أـمـ إـيمـانـيـاـ أـمـ صـرـاعـاـ إـلـهـادـيـاـ ؟

نـلـاحـظـ مـنـ الـوـجـهـ الـمـوـضـوعـيـ الـصـرـفـ ، أـنـ الدـورـ الـاقـنـاعـيـ الـاعـتـقادـيـ كـانـ يـعـودـ ، قـرـآنـيـاـ ، لـلـنـبـيـ ﷺـ وـلـلـمـؤـمـنـيـنـ ، الـمـؤـمـنـيـنـ عـلـىـ الـقـرـآنـ مـنـ بـعـدـهـ . فـالـنـبـيـ ﷺـ فـيـ الـقـرـآنـ جـدـلـيـ فـيـ دـوـرـهـ . فـهـوـ مـنـ جـهـةـ بـشـيرـ (ـ بـمـاـ يـبـشـرـ مـنـ جـنـةـ)ـ ، وـهـوـ مـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ نـذـيرـ (ـ بـمـاـ يـنـذـرـ مـنـ جـحـيـمـ)ـ . وـالـنـبـيـ ﷺـ ، فـيـ الـآنـ ذـاتـهـ ، هـوـ الـمـؤـمـنـ ، الـثـابـتـ فـيـ اـعـتـقادـهـ ، الـمـجـاهـدـ فـيـ سـبـيلـ ماـ أـوـحـيـ إـلـيـهـ مـنـ آـيـاتـ الـغـيـبـ ، لـتـرسـيـخـهـ اـعـتـقادـاـ وـسـلـوكـاـ . وـهـنـاـ نـلـاحـظـ عـلـىـ صـعـيدـ الـإـجـتمـاعـ التـارـيـخـيـ ، كـيـفـ يـتـحـولـ الـدـيـنـ إـلـىـ مـعـالـمـةـ ، أـوـ عـلـاقـةـ سـوـسيـوـلـوـجـيـةـ ، تـرـبـطـ أـوـاصـرـ النـاسـ إـيمـانـيـاـ ، وـكـيـفـ يـتـحـولـ الـأـنـبـيـاءـ ، بـالـنـبـوـةـ ، مـنـ بـشـرـ كـالـآـخـرـيـنـ ، إـلـىـ بـشـرـ مـتـرـفـ ، بـحـيـثـ أـنـ الـإـيمـانـ بـالـلـهـ وـالـغـيـبـ يـغـدوـ مـشـرـوـطـاـ بـإـيمـانـ مـتـمـ هـوـ الـإـيمـانـ بـالـأـنـبـيـاءـ الـمـرـسـلـيـنـ وـبـمـاـ يـحـمـلـوـنـ مـنـ صـحـائـفـ . فـالـنـبـيـ ﷺـ ، الـوـسـطـ بـيـنـ

الله والبشر ، هو أيضاً وسط بين الوحي والوعي ، ووسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وسط بين الخالق والمخلوق ، بين الذات والغرض . ومجال التوسط هو الأرض ، الحياة الدنيا ، الزمن على إطلاقه . ذلك أن اختتام النبوة لا ينتهي مع تناهى النبي ﷺ الشخص ، وإنما يستمر في الاعتقاد البشري ، وعلى أمانة المؤمنين . وهكذا ييدو المنطق الاعتقادي متسللاً بشكل عقلاني : فالنبي من البشر . وهو يوحى من الغيب الإلهي ، يفسر لهم أسرار وجودهم وأهدافه ، كاشفاً لهم ، في القرآن الكريم ، ما أذن له الله بكشفه من أنباء الغيب .

ويتبين من التحليل أن الأنبياء والرسل الذين يذكرون القرآن ، كثيرون ومتعمدون إلى أمم شتى ، ومن ابرزهم محمد ﷺ ، عيسى ، موسى ، إبراهيم ، نوح ، لوط ، آدم ، إلخ . والتوحيد الإلهي هو الجامع بينهم على تعددهم وتبادر ظروف ظهورهم ؛ ذلك أن هذا التوحيد القرآني يتعدى ، اعتقادياً ، كل جدل بين الأضداد والمعارضات والمقابلات . فهو توحيد مطلق . وأيات التوحيد كثيرة في القرآن الكريم ، تتمثل بعضها . ﴿ قل إنما هو إله واحد ، وإنني بريء مما تشركون ﴾ ؛ ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ ؛ ﴿ ولا تجعل مع الله إلهاً آخر ﴾ ؛ ﴿ لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ ؛ ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى له أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ ؛ ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، سبحانه بل عباد مكرمون ﴾ ؛ ﴿ إله مع الله ، تعالى الله عما يشركون ﴾ ؛ ﴿ إله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كتم صادقين ﴾ ؛ ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، ﴿ لا إله إلا هو يحيى ويميت ، ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ ؛ ﴿ فainما تولوا فثم وجه الله ﴾ ؛ ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾ .

إن هذه الآيات الكريمة تشدد على وحدة الإله المطلقة ، المتعددة لكل

النفاذ والمستقطبة لكل شيء في آن ﴿الله نور السموات والأرض﴾ . وفي حين يشدد الجدل العلمي على الأضداد المتصارعة والمتوحدة في كل شيء ، يبرز القرآن مفهوماً توحيدياً لمطلق سابق لكل الأضداد ، فهو الدائم الثابت المتأزل ، خالق الأضداد ومتعدديها من داخلها ومن خارجها معاً . وجوده نوراني مطلق ، خلاف وجود الإنسان المشروط زمانياً- مكانياً . وهكذا ، تطرح مرة أخرى مسألة الجدلية الممكنة بين الإلهي المطلق والإنساني النسبي . فهذا الأخير تكشف حقيقته بواسطة المعرفة الاختبارية ، وعي الممارسة ، حيث يدخل الزمان في تكوين المكان . وأما الإلهي المطلق فستفاد معرفته من طريق الوحي النبوى الذى يكشف عالم الغيب لعالم الشهادة ، ويضع الوعي الإنساني أمام الاختيار الاعتقادي ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ . ويقوم الاختيار الاعتقادي على الإيمان المهتدى بمعرفة حكمية ، قرآنية ، تتعدى كل تضاد وتناقض ﴿قل هو الله أحد﴾ . ويعتبر دور الأنبياء أساسياً في ترسیخ الاعتقاد الإيماني في ثقافة الناس ، فكيف يبرز القرآن دور الأنبياء تجاه الغيب وتجاه البشر ؟

## ١٩/٦ الأنبياء والغيب :

لا نبوة بلا غيب . فمن الغيب تنزل على الأنبياء المعارف القدسية ، وإليه يرجعون في زمن خاصٍ . كما إن الغيب يصطفى من الأمم الأنبياء ، منزلاً عليهم الكتب ، محدداً لهم الأدوار الدينية . والبشر يواجهون ، بدورهم ، النبوة بموقفين أحدهما إيماني انقادي ، وثانيهما صراعي .

## أ - العرش والزمن الغيبي :

إن مفهوم العرش ، أو الكرسي ، ينفي العدمية . ويستفاد هذا الاستنتاج من تفسير الآية ﴿يقول للشىء كن فيكون﴾ ، بمعنى أن الأمر الغيبي يتوجه إلى شيء قابل للوجود ، إلى ماهية قابلة للتشكل والتصور ، إلى هيولى أصلية ، جوهرية ، تكون بذاتها ، بأمر من خالقها . وأما القول بأن «العدم» موجود ، فهو قول متناقض جوهراً ، ومستحيل أصلاً . ولو افترضنا وجود العدم ، فإنه لا يعود عدماً لمجرد أنه موجود . إذن الخلق يكون من القابل للوجود ، من الموجود القابل للتتحول والتكون جوهراً وعراضاً . وإنما معنى الآية الكريمة ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ سوى الإشارة إلى مطلق

الوجود، ونفي الخلاء أو العدم؟ تقول الآية (هود، ٧) : «وكان عرشه على الماء» ، والماء عنصر موجود ، وهو ليس عدماً . وهذا الماء جوهرى في الخلق الغيبى ؛ «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقاهما وجعلنا من الماء كل شيء حي» ، (الأنباء، ٣٠) . فالماء هو هيولى الخلق ، قرآناً ، جوهره وأصله : «أرسلنا من السماء ماء» . «و الله خلق كل دابة من ماء» ، (النور، ٤٥) ، «هو الذي خلق من الماء بشراً» - ويقابلها آية أخرى «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (هود، ٦١) . فالماء والأرض أساسيان في خلق الحياة ، والماء يتضمن الهواء ، والتراب يتضمن الماء ، والنور له دوره في الخلق ، ويستحيل ناراً للحياة أو للعذاب .

إذن ليس الغيب من عدم ، ولا هو بعرش الألوهة القائم على عدم . أنه من الحياة ، وصلته بالأنباء صلة خلقة . أما كيف تتم الصلة بين الغيب والأنباء ، فإنها تتعدي حركة الزمن وأبعاد الكونية المكانية . فالزمن الغيبى والزمن النبوى مختلفان عن الزمن المادى أو التاريخي للبشر . إنه كما سبق القول ، زمن وحي : «خلق السماوات والأرض في ستة أيام» ، «ليلة القدر خير من ألف شهر» ، «تدرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» (المعارج ، ٤) ؛ «.. ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» ، (السجدة، ٥) . هذا يعني أن زمن الخلق الإلهي ، زمن الحركة الغيبية ، هو زمن الخلق البشري ، زمن الحركة الأرضية والفلكلية . وليس المقصود في هذه الآيات تحديد مقياساً للزمن الإلهي ، وإنما التدليل على اختلاف ماهية الزمن الغيبى وخاصيته .

#### بـ- الأمة والاصطفاء النبوى :

ليس للأمة مفهوم واحد في القرآن الكريم . وبما أننا سنعود تفصيلاً إلى مقوله الأمة ، فإننا نكتفى هنا بملاحظة ما يلي :

- ١- الأمة مفهوم زمني : مثل أمة معدودة بمعنى أوقات ؛ ومثل القول بعد أمة أي بعد حين .

- ٢- الأمة مفهوم تجمُّعي : مثل القول أمة أربى من أمة أي جماعة أكثر من جماعة .

- ٣- الأمة مفهوم ديني : بمعنى الملة والدين والإمام . والشاهد على ذلك

عديدة ، نذكر منها : ملة قوم ، دين قوم ، وأمة واحدة أي دين واحد . ﴿ إن هذه أمتك أمة واحدة ﴾ أي أنها ملة الإسلام ، وهي دينكم . والآية : ﴿ إن إبراهيم كان أمة قاتنا لله حنيفاً ﴾ أي كان إماماً ، قدوة ، جامعاً لخصال الخير .

وإذا كان القرآن الكريم يستعمل مفهوم الأمة بمثل هذا التعدد والتنوع ؛ فمن المؤكد أن النبوة تتوجه للأمة بمعناها الديني الأخير . والاصطفاء النبوى للأمة الدينية يتم في زمن بشري مقدر ، أصلاً ، في زمن غيبى . وهذا الاصطفاء هو من قدر الغيب ، من سلطته الممكنة والمحفوظة في اللوح . فهنا تتعطل السبيبة التي تفسر لماذا اصطفى الغيب هؤلاء الأنبياء دون سواهم من البشر . فالاصطفاء هو اختيار إلهي غير مشروط ؛ إنه قدر من الغيب على الأنبياء . والقدرة لا تفسر الظاهرة النبوية ، وإنما تشير إلى اصطفاء الأنبياء وحسب : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ ، (آل عمران، ٣٣) ؛ ﴿ المسيح عيسى بن مریم : كلمة منه ﴾ ؛ ﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين ﴾ ، (آل عمران، ٦٧) ؛ ﴿ إن إبراهيم لأوه حليم ﴾ (التوبية، ١١٤) أي أنه كثير التضرع ، صبور . ﴿ وكتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمونة ما أصحاب الميمونة . وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة . والسابقون السابقون ﴾ ، (الواقعة، ٧ - ١٠) أي الأنبياء . وهؤلاء الأنبياء يمتازون بسباقهم الآخرين إلى الإيمان بالغيب ، وي يوم الدين ، الآخرة . فلا اصطفاء نبوى للإنسان ، ولأمتة من خلاله ، إلا على أساس إيمانه المسبق بالغيب ؛ إيمانه إذن يسبق الوحي ؟ هذا ما يستفاد من مفهوم الاصطفاء . ولكن الأسبقيّة هنا لها مدلول مختلف ، عن الأسبقيّة بمعناها المادي والتاريخي ، إذ أنها أسبقيّة قائمة خارج الزمن ؛ والنبوة كذلك . غير أنها تظل قائمة إجتماعياً ، إذ أن الوعي الإنساني للغيب يكون قائماً قبل الوحي وبعده ، ويستمر معه من خلال التنزيل ودور النبي ﷺ .

#### ج - التنزيل ودور النبي ﷺ :

يؤمن النبي ﷺ بالغيب تأزيلاً وتتنزيلاً . فالنبي المرسل هو الأمين ، الهدادي ، الصادق ، البشير ، النذير ، الشهيد (الشاهد) ، المختار ، المصطفى . وهو مختار من الأزل ، مستعد لتقبل النبوة في زمن ظهوره الاجتماعي ، ليكون بنبأته شهيداً - وقد مر معنا أن الشهيد من أسماء الله

الحسنى - ، على سلوك البشر الاعتقادي ، وهادياً لهم بأسلوب البشر للمؤمنين والذير للكافرين . فكيف تبدو العلاقة الجدلية بين التنزيل القرآني وبين الدور النبوى للمصطفى ؟

### ١- التنزيل القرآني :

يدلنا القرآن في آيات عديدة على جوهر التنزيل ووحدة مصدره الغيبي . وأول ما يلاحظ أن التنزيل غير مباشر من الله إلى النبي ﷺ ، أي أن التأزيل لا يوحى بنفسه إلى نبيه ، وإنما يتوسطهما روح ، ملاك ، أمر من عالم الغيب . وهذا التوسط يعتبر ، قرآنياً ، موضع اعتقاد مثل الغيب والنبوة : ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ، بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُبِينًا ﴾ . والتنزيل يبقى سراً مغلاقاً : ﴿ قُلْ أَنْزَلْتِهِ الَّذِي يَعْلَمُ السَّرِّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ولذلك فهو يؤثر على الطبيعة ( الجبل مثلاً ) فكيف لا يؤثر في البشر ؟ ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِفًا مَتَصْدِعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ، وَتَلَكَ الْأَمْثَالُ نَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ لِعِلْمِهِمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ .

ومن أشد ما يلفت الانتباه هذا التوكيد التكراري على تنزيل الكتاب ذاته : ﴿ كِتَابٌ مُنِيرٌ ﴾ ، ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْتُ إِلَيْكَ ﴾ ، ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارِكًا فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لِعْلَكُمْ تَرَحَمُونَ ﴾ ، ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارِكًا مَصْدِقًا لِذِي بَيْنِ يَدِيهِ ، وَلَتَنْذِرَ أَمَّا الْقَرْآنُ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ ، ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ، وَالَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ . ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أَمَّا الْكِتَابُ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ ﴾ ؛ ﴿ وَأَنْزَلْتُ إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا . . . ﴾ ، ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾ ؛ ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنِ يَدِيهِ وَأَنْزَلَ التُّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾ ؛ وما هذا التوكيد سوى دليل على مدى الصعوبة التي يواجهها النبي ﷺ في تثبيت دعوته النبوية وترسيخ الكتاب الاعتقادي الموحى إليه : ﴿ مَا يُودُ الظَّاهِرُونَ كُفَّارًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكُونَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ ﴾ ، ﴿ فَإِنَّهُ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ بِإِذْنِهِ مَصَدِّقًا لِمَا بَيْنِ يَدِيهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ . ويحسم الصراع حول صدق التنزيل بالأية الكريمة : ﴿ أَمَّنْ رَسُولٌ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ .

كنا قد أشرنا إلى أن الاصطفاء النبوى ليس وقفاً على أمّة دون الأمم الأخرى ، ونبوة محمد ﷺ هي اصطفاء ديني لأمة العرب ، وتوحيد لكافة النبوات في إسلام مطلق ، ومن طبيعة هذا التوحيد القرآني أن يثير صراعاً مع أصحاب الكتاب ومع المشركين في آن . ويتبادر مسار الصراع حول إيمان النبي ﷺ ذاته بما يوحى إليه : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا » ، فالكتاب ليس واحداً من الكتب الدينية ، وإنما هو الفرقان الأخير . وهو الذكر : « وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ». ولكنه كتاب عربي ، فرقان عربي ، يفصل لأول مرة فصلاً اعتقادياً بين ديانات التوحيد ، طامحاً في الآن ذاته إلى توحيدها ، كما سرر في موضع آخر . ولقد سبق أن أشرنا إلى عروبة القرآن والنبي ﷺ ، فنكفي هنا بإيراد بعض الآيات : «إِنَّا أَنزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّعِلْكُمْ تَعْقِلُونَ» ، «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّعِلْكُمْ تَعْقِلُونَ» ، «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا حُكْمًا عَرَبِيًّا» ؛ «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لِعِلْمِهِمْ يَتَقَوَّنُ أَوْ يَحْدُثُ لَهُمْ ذَكْرًا» . فتعالى الملك الحق ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه . وقل رب زدني علماً . وتبدو الغاية الأخيرة للتتربيـل القرآـني على مصطفـى العـرب ، هي إخـراج النـاس من الظـلمـات إلى النـور . فـكيف يـبدو الدـور النـبـوي في هـذا السـبـاق ؟

## ٢ - الدور النبوـي :

في ضوء الاصطفاء النبوـي ، ومن خلال التـترـبـيل على المصـطـفى ، يـتـحدـد الدور العام للنبي ﷺ ، وذـلك دون الدـخـول في تـفـاصـيل هـذا الدور التـارـيـخي الـذـي لـعـبه مـحـمـد ﷺ في حـيـاة الـعـرب الإـجـتمـاعـية والـثـقـافـة والـسـيـاسـة . وـمن الواضح أن القرآن لا يـأتـي عـلـى ذـكـر الدور الـقيـادي السـيـاسـي والتـنظـيمـي والـحـربـي الـذـي اـضـطـلـعـ به الرـسـول ﷺ ، وـلـكـنه مع ذـلـك يـرـسـم الخطـوط الـكـبـرى للـصراع الـذـي دـارـ حولـ النبي ﷺ بالـذـات . وـوـيمـكـنـنا تسـجـيلـ المـلاـحظـاتـ الأولـيةـ التـالـيةـ :

### أ - الأنـا النـبـوية :

يـؤـكـدـ القرـآنـ الأنـاـ النـبـويةـ بـوصـفـهاـ ذاتـاـ مـصـطـفـاهـ ، غـيرـ الأنـاـ الفـردـيةـ الـخـاصـةـ . فـذـاتـ المـصـطـفىـ الـمـتـعلـقةـ بـالـغـيـبـ ، الـمـتـسـبـةـ إـلـىـ ذاتـ الـبـشـرـ ، مشـغـولةـ بـالـوـحـيـ عـماـ يـسـتـدـرـجـهاـ مـنـ أـغـرـاضـ الـحـيـاةـ اـسـتـدـراـجـاـ كـلـياـ . فـهـيـ ذاتـ بـشـرـيةـ مـتـرـفـعةـ

بالوعي ، وممتازة بالوحى . والنبي ﷺ يقدم ذاته باللحاج وإيمان : « قل إني على بُيُّنةٍ من ربِّي ». فهذه الذات الموقنة لا تبني تَوْكيد نفسها بمختلف الأشكال : « إنَّا إِلَّا نذِيرٌ مُبِينٌ ». وتبدو لنا جلية هذه الصلة بين البُيُّنة وبين النذير المبين الذي يعود لتأكيد نفسه بتعبير قرآنى آخر : « قل إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ، وَإِنَّمَا أَنَا نذِيرٌ مُبِينٌ ». لم يؤكِّد نفسه المؤمنة على البُيُّنة ، في آيات تكرر مرات ثلاثة ، على شاكلة « إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ». وهذا التوكيد هو رد على المشككين بأمانة الذات النبوية .

### ب - نبوة الإنسان :

في مواجهة الذين يعتقدون أن النبوة لا تكون للبشر وإنما للأرواح والملائكة ، يؤكِّد القرآن نبوة الإنسان . ولقد اتَّخذ أعداء النبي ﷺ من شرطه الإنساني أدلة للتشكيك بدوره النبوي ووسيلة لنقص دعوته . فيرَدُ القرآن على دعواهم بالتأكيد على مقام الإنسان - النبي :

- « وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنْ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا . وَكَذَّلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ ، وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًّا وَنَصِيرًا » .

- « وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ، لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلِكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا » .

- « وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمَرْسُلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ، وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فَتَتَّهِ ... » .

- « وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رِجَالًا مَسْحُورًا » .

- « إِنَّهُ لِقَوْلِ رَسُولِ كَرِيمٍ ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تَؤْمِنُونَ ، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ » ؛ « وَمَا عَلِمْنَا شِعْرًا ، وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ، إِنْ هُوَ إِلَّا ذَكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ » .

### ج - دور النبي :

بعدما أكد القرآن ذات النبي الموقنة ، وثبت نبوة الإنسان ، بسط للأفهام دور النبي ﷺ من خلال شخصيته وأخلاقه . فالإنسان النبي لا يدعى اختلافاً عن البشر ، ولكنه حين يوحى إليه يغدو رسولاً متميزاً ، موضع اعتقاد بشري :

﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ ، إنما إلهكم إله واحد ﴾ . فهذا الإنسان يستمد دور النبي ﷺ من الوحي : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمننا ، ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من شاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾ . إذن النبي ﷺ هو الذي يضطلع بدور الهدى لشعبه خاصة ، وللبشر عامة . ومرة أخرى نلاحظ أن صفة الهدى تبدو مشتركة ، ولو بتمايز ، بين الغيب والنبي ﷺ ، وبين النبي ﷺ والبشر . ﴿ يا أيها النبي إنما أرسلناك شاهداً وبشيراً ونذيراً ﴾ . وهذا البشير النذير هو أيضاً الشهيد على الاعتقاد الإيماني والهادى إليه في آنٍ ، وهو الرسول القائم بذاته على الرسالة : ﴿ وما محمد إلا رسول الله قد خلت من قبله الرسل ﴾ ، ﴿ إنما أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ﴾ ، ﴿ وما نرسل المرسلين إلا بشيرين ومنذرين ﴾ ، ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾ ؛ ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾ ؛ ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل مما بلغته رسالته والله يعصمك من الناس . إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ .

وفي مقابل ما يطرحه أهل الكتاب من سؤال يتحدى دور النبي ﷺ ﴿ يسألوك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ﴾ ، تتوالى الآيات التي تدفع هذا الإصر عن النبي ﷺ : ﴿ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ﴾ ، ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ ، ﴿ إنما أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس ﴾ ، ﴿ قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ﴾ ، ﴿ لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون ، يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ﴾ .

إن دور النبي ﷺ هو أن يجادل مدافعاً عن رسوليته ورسالته ، ولكنه لا يجادل إلا بأدب وعلم إلهي . فالقرآن يصفه أطيب الوصف : ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ ، ويهديه إلى أدب النبوة ﴿ وأخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ﴾ ، ﴿ ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ﴾ ، ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بما هي أحسن ﴾ . وكم يبدو النبي ﷺ متواضعاً في دوره الرسولي حينما تطرح الأمور الروحانية :

﴿ وَيُسَأَلُونَكُمْ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ . وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ .

## ٢٠ النبوة بين الانقياد والصراع :

يبز القرآن موقفين نقبيضين من الغيب والنبوة . أولهما موقف انقيادي ، إيماني ، تسليمي . وثانهما موقف جدالي ، صراعي ، نقبي .

### أ - الموقف الانقيادي :

لا يتحقق الإيمان بالنبوة الغيبة إلا بالانقياد التام ، بالطاعة والتسليم لله ورسوله ﷺ . وتدعوا الآية إلى مثل هذا السلوك ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ . ويؤكد المؤمنون سلوكهم سبيل الإيمان القرآني بالقول : ﴿ رَبُّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ ﻭاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾ . وتتكرر الدعوة إلى الإسلام بقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ أَمْنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مَصْدِقًا لِمَا مَعَكُمْ ﴾ ؛ ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يَبْيَّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مَا كُنْتُمْ تَخْفَونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ، قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ ؛ ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتَلوُنَهُ حَقَّ تَلَاوَتِهِ ، أَوْلَئِكَ يَؤْمِنُونَ بِهِ . وَمَنْ يَكْفُرُ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ ؛ ﴿ وَجَاءُكُمْ الَّذِينَ اتَّبَعُوكُمْ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ ؛ ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ وَيَزْكِيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مَبِينٍ ﴾ ؛ ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا ، وَمَا أَنْزَلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ . . . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ . هذا التسليم هو جوهر الموقف الانقيادي الذي يعارضه الموقف الصراعي .

### ب - الموقف الصراعي :

كثيرة هي المواقف الصراعية، الجdale، التي نلاحظها من خلال تحليل الآيات . ونكتفي في هذا المجال، بالإشارة إلى الآيات الخاصة بموقف نقبي من النبوة الغيبة :

### ١ - موقف أهل الكتاب :

يعتقد القرآن موقف أهل الكتاب الذين ينقضون نبوة الرسول ﷺ ، ولا يتمسكون بما عندهم : ﴿ فَوْلِيلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا

من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون ﴿ . فهوئاء يحاولون نقض النبوة بمجابتها ومعارضتها بكتب من عندهم يزعمون أنها من عند الله . وأكثر من ذلك ، يكشف القرآن تناقض سلوكهم رغم معرفتهم الكتابية : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأتتم تلون الكتاب أفلأ تعقلون ﴾ ، ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ .

## ٢ - موقف المجادلين :

أشرنا إلى أن النبي ﷺ يأبى المجادلة في أمور الغيب ، ويطلب من المؤمنين التسليم الاعتقادي ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ . ولكن المجادلين يرفضون من جهتهم التسليم الانقيادي ، ويجادلون لتفصيه . فيرد عليهم القرآن بـسان النبي ﷺ : ﴿ ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل ، وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً ﴾ ؛ ﴿ ويجادل الذين كفروا بالباطل ليحضروا به الحق واتخذوا آياتي وما أنذروا هزواً ﴾ . ويدعوهم للإقلال عن المجادلة ، والإيمان الصرف : ﴿ فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي ﴾ ، ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون ﴾ . ثم يحذرهم من سوء عاقبتهم : ﴿ فمن أظلم من كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه . أليس في جهنم مثوى للكافرين . والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون ﴾ .

## ٣ - موقف النقضيين :

من هؤلاء الهازيئن والمترفين والكافرين ، يتشكل موقف النقضيين . أما الهازيئون فتقول فيهم الآية ﴿ وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخاذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴾ ؛ وأما المترفين فهم بسبب وضعهم الاجتماعي المتميز من الكافرين : ﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين ﴾ ، ﴿ وإذا قيل لهم : ماذا أنزل ربكم ؟ قالوا : أسطير الأولين ﴾ ، ﴿ وقالوا أسطير الأولين اكتتبها فهي تملئ عليه بكرة وأصيلاً ﴾ .

## ٧ - جدلية الخلق والطبيعة

---

يشمل الخلق الإلهي كل شيء؛ فهو حياة وموت ونشرور دائم ، يتناول الكون والطبيعة والإنسان . وهذا الخلق ، بمعناه القرآني ، إنما هو خلق مقدس . والمخلوقات . آيات تدل على الخالق ، تؤكد وحدانيته وبرهن على قدسيّة كل مخلوق . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسري عليه جدل الحلال والحرام ، والطبيعة مقدسة حتى في تحولاتها المادية ، والكون مقدس بحركاته المقدرة وبكتائنه الغيبة العليا . فالخلق الديني يقدم سيرورة أحدية لديمومة الحياة : فهو يبدأ من الحياة ويموت بالموت ، - كل مخلوق يمر بالموت ، والخالق وحده خارج الموت وفوقه - ، عابراً نحو البعث ، هذا النشور الدائم الشامل لكل شيء . والإنسان لا مستقر لتحولاته ؛ وبعثه جسداً وروحاً رمز لانتقاله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، هذا الانتقال البرزخي ، يوم القيمة ، يوم فسحة الأعراف إلى الجنة أو النار . ويقابل هذه السيرورة القرآنية لتحول الخلق ، تصوران مختلفان : أولهما تصور العرب ما قبل القرآن ، القائل بأن مسار الخلق يبدأ بالحياة وينتهي بالموت ، ثم يبدأ الخلق من الحياة إلى الموت دون التوصل إلى النشور . فالموت عندهم نهاية أخيرة ، والدهر هو الذي يختتم الموت . وثانيهما تصور فلوفي يقول بخلق الحياة وموت الجسد نهائياً وحياة النفس إما بالنشور في القيمة ، وإما بالعودة إلى الحياة مجدداً ولكن في أجساد وأجرام جديدة .

أما خلق الطبيعة ، قرانياً ، فيشمل الماء والأرض والسماءات والرياح والكواكب والبروق والرعد ، والنبات والحيوان والإنسان إلخ . ولا يفصل القرآن

بين خلق الطبيعة والإنسان ، فالإنسان من ماء وطين ، والنبات يولد بالماء من التراب ، وخلق الحيوان من الأرض ، ويتجدد الإنسان بالتنازل من الماء المهين . ويبدوا الخلق واحداً من الوجهة غير الدينية ، غير أن الإنسان الذي يعتبر الطبيعة المخلوقة ، وكل مخلوق ، ذا قيمة دينية ، لأن الكون بكل ما فيه مخلوق إلهي . وكل ما خلقه الله مقدس ، ويترتب على هذه النظرة الدينية انقسام ثنائي للخلق المقدس والمدني<sup>(١)</sup> فإذا كانت صفة الأعلى من صفات الألوهية (القدسية) فهي لا تصح على الإنسان (الدناسة - الخلق من ماء مهين) . والسماء - وهي عند العرب كل ما سما فوق الرؤوس - عالية ومقدسة لأنها من صنع الإله القدير ، فاطر السماوات والأرض . والحقيقة أن هذا الاستعلاء القدسي ، هذا الابعد الإلهي عن عالم الدناسة ، إنما يعبر في الواقع عن اهتمامات الإنسان المتزايدة باكتشافاته الدينية والثقافية والإقتصادية . ومثال ذلك أن اكتشاف الزراعة بدل جذريًّا اقتصاد الإنسان البدائي ، واقتصاده المقدس بوجه خاص . إذ أنه مع اكتشاف الزراعة ظهرت على المسرح قوى دينية جديدة ، منها الجنس والخصوبة وأسطورية المرأة والأرض إلخ ، وأضحت التجربة الدينية ممترجة بالحياة ، وباتت عينية ، ملموسة ، أكثر من ذي قبل . وحين أخرج المقدس السماوي من الحياة الدينية ، مستعلياً على دناسة الحياة الأرضية ، ظل هذا المقدس ناشطاً فيها من خلال الرمزية . إذ أن الرمز الديني ينقل رسالته الخاصة ، متخيلاً الكائن البشري بكليته ، وليس له وحسب . ونسترشد ، في هذا السياق ، بوظيفة رمزية الماء : أن الماء يفكك الأشكال ويحوّلها - وجعلنا من الماء كل شيء حي - ، ويظهر الخطايا - بالوضوء عند المسلمين وبالعماد عند المسيحيين ؛ ويخصب الأرض ، ويجدد الإنسان . وعليه فإن كل ما هو شكل يظهر فوق المياه منفصلًا عنها . ويمكننا أيضاً الاستشهاد برمزية النار التي تبدل الصور والأشكال ، وكذلك برمزية النور ، ورمزية الهواء والتراب إلخ . وما يلاحظ أنه لم يطرأ تبدل جذري على بنية آية رمزية قديمة ، وإنما كان التاريخ يستضيف إليها باستمرار مدلولات جديدة لم تتمكن من تدمير بنية الرمز القديم . ومثال ذلك أن العرب كانوا

---

ELIADE - Mircea: Le sacré et le profane; éd Idées, N.R.F, Paris 1965. voir p.p. (1)  
99 - 181.

يرمزون للإنسان بأنه ابن ماء السماء ، وابن الأرض ، ثم أضاف القرآن الكريم رمز ابن ماء آدم . والثابت في تحولات هذه الرمزية هو تماثل العنصر البشري مع الماء والأرض .

ومن جهة ثانية ، يعتبر الإنسان الديني أن العالم موجود فقط لأن الله فطره وأنشأه ، وأنه مستمر بإرادة خالقه الذي يعيد إحياءه وإنشاءه . ولهذا فإن وجود العالم بالذات يعني شيئاً ما ، فهو عالم ذو غاية وذو معنى . إنه ، دينياً ، عالم يعيش . ويحكي . وحياة العالم بالذات هي دليل على قداسة خالقه ، لأن الله يتجلّى لإفهام البشر من خلال مخلوقاته ( الطبيعة والكون ) ومن خلالهم بالذات ( النبوة بالوحى ) . الأمر الذي يجعل الإنسان الديني يعتبر نفسه كوناً صغيراً ، ويعتبر الكون إنساناً كبيراً ؛ ويجعل التماثل ملماساً أكثر بين الأرض والمرأة : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شتم » ، ( البقرة ، ٢٢٣ ) .

يشدد القرآن على أن وجود الطبيعة والمخلوقات هو خلق إلهي لا تطور كياني . واما التحولات الظاهرة فهي مقدرة بأمره . فالحياة تموت وتتعود بالنشور ، تستمر بأشكال أخرى ، والحال ، فهل النشور آني أم دائم ؟ جزئي أم كلي ؟ هل تكفي رمزية الماء للتدليل على نشور الحياة الدائم ، أم أن الماء وسيلة دينية للتحول الجدلية ( رمزية الوضوء ، وغسل الميت إلخ ) من الدناسة إلى القداسة ؟ وهل رمزية الهلال كافية للتدليل على جدلية التحول ( الولادة - الموت - الولادة ) ، وكأنه يرمز إلى التغيير والتبدل الدائمين ؟ (١) .

## ٢١/٧ جدلية الخلق والنشور :

### أ- نظرية الخلق الديني :

تنطلق نظرية الخلق الديني في القرآن من اعتبار أن الحياة هي كلية وعامة ، وأن الموت جزئي وخاص ؛ فالحياة هي الجوهر الدائم ، والموت هو العَرض الطاريء ، تحول جزئي في حركة الحياة الكلية التي تظل في حالة من النشور . والخلق هو فعل أحدي لإله واحد ؛ أما المخلوق البشري فهو صانع لا خالق .

---

ELIADE - Mircea: *Traité d'histoire des religions*; éd. payot; Paris 1968. voir p.p. (1) 222 - 224.

ويبدو لنا الفصل القرآني ، بهذا الشأن ، في الآية ﴿أَفْمَنْ يَخْلُقُ كُمْنَ لَا يَخْلُقُ؟﴾ . فالخالق هو الله ، وما عداه مخلوق له ، تسرى عليه جدلية الحياة والموت والنشور . ذلك أن هذا الخلق الإلهي هو فعل لامتناه في الزمان والمكان ، وهو مقدر ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقِدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ . والله وحده مبدأ الخلق ومتناه وإعادة إنشائه : ﴿كَمَا بِدَأْكُمْ تَعُودُونَ﴾ ؛ ﴿مَنْ يَبْدِأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِدِهِ﴾ . **قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤنكُون؟**

أما مصدر الخلق ، ومادته ومواضيعه وأغراضه وأشكاله ، فإن القرآن الكريم ييرزها في آيات متعددة . فالإنسان ، مثلاً ، مخلوق لله ﴿أَوْ لَا يَذْكُرُ أَنَا خَلَقْتَاهُ﴾ من قبل ولم يك شيئاً ﴿وَهُوَ مَخْلُوقٌ بِأَمْرٍ﴾ ، لا بنشأة طبيعية وتطور تاريخي . وكذلك شأن كل مخلوق من نبات وحيوان وعناصر وأركان طبيعية وأفلاك وأكوان وكائنات غيبية . إن أمر الكون وما يقابلها من أمر الدثور ، هما أساس النظرية القرآنية في الخلق الإلهي : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ . ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ . والأمر بالإرادة والأمر بالقضاء واحد في مفهوم الكون أي الوجود . على أن هذا الكون ليس حراً بذاته ، فهو مقدر من الخالق بتصور وإرادة وقضاء . ففعل الإرادة هو فعل القضاء ، وأما فعل الكون فهو الوجود والدثور معاً . فكل مخلوق هو ، بحكم كونه ، موضوع للدثور ، للتحول والزوال ، وللنشوء مجدداً بالنشور . وكان الأزل الملازم لصفة الخالق الأبدى ، يكسب صفة الديمومة ، مع التحول ، لكل مخلوق . فما صلة الخلق الإلهي بالنشور؟

### ب - جدل الحياة والموت والنشور :

ما من مخلوق إلا ويسري عليه جدل الحياة والموت والنشور . فالخلق سلسلة متكاملة في المفهوم القرآني . فالكون - الوجود هو حي ، ولكن المتولدات فيه تعاني تعاقب الولادة والموت ، فكأن الولادة وهي خروج من المكنة إلى النشأة ، من الدثور إلى الكون ، تتقابل دائمًا بنتيضاها : الموت . وكأن الموت يتقابل دائمًا بنتيضاه النشور ، النشأة الأخرى ، الولادة الجديدة . وهذا يعني أن القرآن يقدم تصوراً جديلاً لديمومة الحياة في أشكال متبدلة ، لا متناهية ، وكما أن الخالق هو المحي ، فهو المميت وهو أيضاً المعيد : **﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِتْ﴾** ، **﴿وَيُخْرِجُ الْمَمِتْ مِنَ الْحَيِّ﴾**؛ **﴿هُوَ يَحْيِي وَيَمْتِتْ﴾**

وإليه ترجعون ﴿١﴾ ، ﴿إِنَّا لَنَحْنُ نَحْيِي وَنَمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ .

إن الله الخالق الدائم جعل خلق الحياة في الكون لا متناهياً . فالبشير  
﴿أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ . ذلك أن الإنسان لا يدرك  
مغزى الخلق بدون اكتناه تصور خاص للنشرور الديني : ﴿ويقول الإنسان : إذا  
مت لسوف أخرج حيًا﴾ ؟ وتأتي الأجوبة في آيات كثيرة ، تؤكد للإنسان أنه  
مخلوق ليكون وينذر وينبعث : ﴿قال : فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها  
تخرجون﴾ ؟ ﴿منها خلقنام وفيها نعيدهم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ ؟  
﴿هو الذي ذر أركم في الأرض وإليه تتحشرون﴾ ؛ ﴿وهو الذي أحياكم ، ثم  
يميتكم ، ثم يحييكم ، إن الإنسان لكافر﴾ . فالإنسان غير المؤمن بنشوره ،  
يعتبره القرآن كافراً ، أي جاهلاً بما غاب عنه من أمر الغيب . ويدو قدر البشر  
في خلقهم مأساوياً - ﴿ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً﴾ - ؛ على أن  
القدر الإلهي هو نقيس ما تذهب إليه القدرة من نكran ، إذ أنه ذو غاية  
تنكشف من وراء سيرورة الخلق المتواصل : ﴿الذي خلق الموت والحياة  
لبيلومكم أياكم أحسن عملاً﴾ ، فالعمل الصالح هو متنه جدلية الخلق والنشرور  
في الاعتقاد الديني : ﴿أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده﴾ ؟  
﴿الله يبدأ الخلق ، ثم يعيده ، ثم إليه ترجعون﴾ . أليس في هذا المسار  
الجدلي تأليه للإنسان ؟ وإلا فما هو مغزى البدء والنثأ ، والحياة والموت ،  
والنشرور بالنشأة الأخرى ، سوى وصل المخلوق بالخالق وصلاً لا متناهياً ؟  
وكيف يمكننا أن نتصور هذا الخلود للإنسان بمعزز عن خلود خالقه ؟ وما  
الفرق ، في النهاية ، بين خلود المخلوق ، كما يصوّره القرآن ، وبين خلود  
الخالق ، سوى أن الأخير لا يخضع لمسار جدلية الحياة والموت الذي يعانيه  
الأول ؟

لـ رـ بـ أـنـ الـ قـرـآنـ إـذـ يـرـبـطـ نـظـرـيـةـ الـخـلـقـ الـدـينـيـ بـنـظـرـيـةـ الشـورـ ،ـ إـنـماـ يـقـدـمـ تـصـوـرـاـًـ غـيرـ مـباـشـرـ عـنـ خـلـودـ الـإـنـسـانـ .ـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ الـقـدـيمـةـ الـمـائـلـةـ فـيـ مـرـمـوزـاتـ الـأـدـيـانـ .ـ وـلـكـنـهـ يـقـدـمـ فـيـ الـآنـ ذـاـتـهـ تـفـسـيرـاـًـ جـدـلـاـًـ لـوـحـدـةـ الـولـادـةـ وـالـمـوـتـ فـيـ الـحـيـاةـ ،ـ الـمـتـشـرـرـ بـدـوـنـ اـنـقـطـاعـ ،ـ النـاشـئـ بـدـوـنـ اـنـتـهـاءـ .ـ فـلـاـ يـرـكـ الـقـرـآنـ مـجـالـاـ لـلـشـكـ فـيـ أـحـدـيـةـ الـخـالـقـ ،ـ الـفـاعـلـ لـكـلـ فـعـلـ تـحـوـلـيـ أـسـاسـيـ :ـ هـذـهـ كـتـمـ أـمـوـاتـاـ فـأـحـيـاـكـ ؛ـ ثـمـ يـمـيـتـكـ ثـمـ يـحـيـيـكـ ،ـ ثـمـ إـلـيـهـ تـرـجـعـونـ هـذـهـ الـرـجـعـةـ بـالـحـيـاةـ

إلى المحيي أليست تأييلاً للكون ، وإخراجاً له من الدثور إلى الحيوان ، وهو الحياة بعامة ؟ فالخلود متأت من طريق الخلق ، وهو مُعطى للمخلوق من طريق ديمومة الخالق ، متفرع عنه راجع إليه ، كما البذرة الميتة ظاهراً ، الحية مكنة وقوة ، المنبعثة بالازدراع . فإذا كان المخلوق خالداً بالقوة ، فهو منذر بالتحول من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت ، وهو منتشر بالقيام : « ثم بعثكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ». فالشكر هنا مجال لتوكيد الصلة الاعتقادية بين المخلوق والخالق . « كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون » - فكان الله يطلب من مخلوقاته أن تؤمن به وأن تعقل وجوده وجودها ، المعلول لوجوده .

لكن الإنسان لا يسلم ، اعتقاداً وانقياداً ، بهذا التصور القرآني . فتقوم مجادلة بين المؤمنين - وهم العارفون اعتقاداً - ، وبين الكافرين - وهم الجاهلون اعتقاداً - . وتتصور الآيات القرآنية هذه المجادلة الاعتقادية ، الفكرانية ، بأشكال شتى ، منها الحوار مثل : « أو كالذى مر على قرية وهي خاوية على عروشها . قال : أنى يُحيى هذه الله بعد موتها ، فأماته الله مائة عام ، ثم بعثه . قال : كم لبشت ؟ قال : لبشت يوماً أو بعض يوم . قال : بل لبشت مائة عام ». ومنها التناقض الاعتقادي المباشر ، مثل : « قال إبراهيم ربى الذي يحيى ويميت . قال أنا أحسي وأميته ». « أو من كان ميتاً فأحييناه يجعلنا له نوراً يمشي به في الناس ، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها . كذلك زَيْنَ للكافرين ما كانوا يعملون ». ويزرس افتتان العلم بالإيمان في تمييز المؤمنين من الكافرين ، كما في الآية : « وقال الذين أتوا العلم والإيمان : لقد لبشت في كتاب الله إلى يوم البعث . فهذا يوم البعث ، ولكنكم كتمتم لا تعلمون » وفي المقابل يصور القرآن الموقف غير الإيماني وغير الانقيادي الذي يتخذه الكافرون بقولهم : « أن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونجا ، وما نحن بمبوعين » ؛ « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونجا وما يهلكنا إلا الدهر ». ثم يجادلهم القرآن مجادلة قاطعة بقوله : « ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون » ، ثم توكيداً بقوله : « بل هم في شك يلعبون » ؛ وأخيراً تعيدنا الآيات إلى أساس نظرية الخلق والشور - الأساس الجدلية : لا موت بدون حياة ، لا حياة بدون موت أي تغير ، ولا خلق بدون نشور ،

والعكس - : « ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحيي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير » ، « كل نفس ذائقه الموت » ؛ « يوم يخرجون من الأجداد سراغاً كأنهم إلى نصب يوفضون » ؛ « إن الله يبعث من في القبور » ، كما ينشيء من في الأرحام ، ويخرجهم من الدثور إلى الكون ، ثم من الكون إلى الدثور ، ثم من الدثور إلى النشور : « اليوم نختتم على أفواههم . وتتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » ، (يس ، ٦٥) . وعلى هذا الأساس الاعتقادي من جدلية الخلق والنشور ، يقدم القرآن نظرية الإسلام في ائتلاف ظواهر الخلق واختلافها في الطبيعة ولدن البشر : من طقس الماء ، إلى خلق السماوات والأرض ، حتى الشمس والقمر ، والنبات والحيوان ، وتتوسيع كل هذه المسارات بخلق الإنسان .

## ٢٢/٧ جدلية الطبيعة والإنسان :

### أ- طقس الماء :

تلقي أغلب الديانات القائمة في مجتمعات زراعية على تقدس الماء بوصفه عنصراً أساساً من عناصر الكون والتكون . فهو في آن شقيق التراب والهواء ، وهو من أسباب الحياة وقيامها الجديد في كل شيء بعد كل موت . وفي الحياة الدينية يعطي للماء دور التطهير ، ورمز الخلاص بالطهارة من الدناءة ، والارتفاع كما الماء إلى القدس ، إلى الأعلى حيث يتآخى الماء والهواء ، والهواء والنار ، والنار والضوء - آخر النور . أما في الحياة الزراعية فيبدو دور الماء فاصلاً بين موت الأرض وحياتها ، وبين ثور النبات وطلوعه بالماء إلى الكون ، وبين خروج الحيوان من الماء واستمراره على وجه الأرض بالماء ذاته - ماء الأرض والبحار وماء السماء .

إن الماء هو أصل الحياة ، وهو كائن في كل كون وجود . وتحول أهمية الماء - هذا المعنى الآخر - إلى طقس ديني ، به يرمز إلى الخالق ، وبه يستدل على الخلود بالنشور المتواصل : « والذى نزل من السماء ماء فأنشرنا به بلدة ميتاً ، كذلك تخرجون » . فقد كان عرش الخالق على الماء ، والماء في القرآن يتآخى مع السماء والأرض ، مع القدس والدناءة ، الأعلى والأدنى ، الغيب والشهادة ؛ ويصل الموت بالحياة ، ويخرجهما معاً - كهذه البلدة الميت - إلى الكون . ثم هو ، بالطاوفان ، يعيد الكون إلى الدثور . هذا ، ولا

ينظر الإنسان الديني إلى ظاهرة الماء بوصفها ظاهرة طبيعية ، وإنما بوصفها ظاهرة إلهية ذات معنى ديني ؛ فالماء هو في آن مخلوق لإله ، وخالق للحياة بأمر الله . فالماء لا يصعد من الأرض إلى السماء ، ولا ينزل منها إلى الأرض ، ولا يتدفق من اليابس ويرفد الأنهر والبحار ، بآلية طبيعية معلومة ، وإنما بخلق إلهي مقدر ، ويأمر ﴿ كن فيكون ﴾ . فالماء ، الظاهرة الطبيعية ، هو في الآن ذاته إلهية . والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن : ﴿ وترى الأرض هامدة فإذا أزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ﴾ . فيبدو الماء ، المنزَل بأمره من السماء ، وكأنه بالنسبة إلى الأرض بمثابة الوحي إلى الإنسان . مما الماء إلا بِيَّنة إلهية ، وهي للشيء بأن يكون . والإنسان ، الذي تصوره العرب بأنه « ابن ماء السماء » ، ليس ابن آدم ، ابن الطين وحده ، وإنما هو ناتج ، بأمره ، عن وحدة الماء والترب ، ووحدة الماء والسماء . وقلما نتبه إلى الآية التي تقول : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ شَرْأً ، فَجَعَلَهُ نَسْبًا وَصَهْرًا . وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ . فمن اختلاف العناصر الكونية ومن ائتلافها ، يترکب مسار الحياة والموت والنشرور ، أي مسار الخلق الدائم المتواصل . وفي هذا المسار ، يحتل الماء مكانه قدسيّة عليا : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاوَاتِ مَاءً ، فَأَخْرَجَنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ، فَأَخْرَجَنَا مِنْهُ خَضْرًا ﴾ ؛ ﴿ إِنَّمَا مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءً أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاوَاتِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مَا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ ، حَتَّى إِذَا أَخْدَتِ الْأَرْضَ زَخْرَفَهَا وَأَزْيَّنَتْهَا وَظَنَّ أَهْلَهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا ، أَنَّهَا أَمْرَنَا لِيَلًا وَنَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَانَ لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ ، كَذَلِكَ نَفَّصُلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ ؛ ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ . . . ﴾ .

فالماء معلول ديني - وكان عرشه على الماء - ، وعلّة دينية للخلق ، ولكن بأمر الخالق الأعلى . إنه حامل العرش الإلهي ، وواصل سماواته بأراضيه ، والقائم بدور كبير في الاقتصاد الطبيعي والزراعي : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاوَاتِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تَسِيمُونَ . يُنْبَتُ لَكُمْ بِهِ الزِّرْعُ وَالْزَيْتُونُ وَالنَّخْلُ وَالْأَعْنَابُ وَمِنْ كُلِّ الشَّمَرَاتِ . . . ﴾ ؛ ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَرَ الْبَرَّ لِتَأْكِلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيفًا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلْيَةً تَلْبِسُونَهَا وَتَرَى الْفُلُكَ مُواخِرَ فِيهِ ﴾ ؛ ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ : هَذَا عَذْبٌ فَرَاتٌ وَهَذَا مَلْحٌ أَجَاجٌ . وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَجِبْرًا مَحْجُورًا ﴾ ؛ ﴿ أَنَا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجَرَزِ

فخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلًا يتصرون ؟ ﴿٤﴾ ؛ « ألم ترَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ، فَسُلِكَهُ يَنْبَغِي فِي الْأَرْضِ ، ثُمَّ يَخْرُجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلوانَهُ ، ثُمَّ يَهْجُو فَتَرَاهُ مَصْفَراً ، ثُمَّ يَجْعَلُهُ حَطَاماً ، إِنْ فِي ذَلِكَ لِذِكْرٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴾ .

بهذا التركيز على المكانة القدسية للماء في مسارات الخلق والازدراع والاستنبات ، ونشوء الإنسان واستمراره ، يغدو الماء طقساً دينياً ، مجردًا عن دوره الطبيعي ، فهو آية من آيات الخالق ، وليس عنصراً عاديًّا من عناصر الطبيعة ، وهو موضع اعتقاد : « إِذَا سَقَى ۖ ۝ أَيُّ طَلْبٍ السَّقِيرُ لِقَوْمٍ بَعْدَ انْجِبَاسِ الْمَاءِ ؟ وَكَانَتْ صَلَاةُ الْإِسْتِسْقَاءِ الْمُرَوْفَةُ لِلَّهِ الْعَرَبَ قَبْلَ الْقُرْآنِ ، فَلَمْ يَجْبَهَا ، وَإِنَّمَا اسْتَضَافَهَا إِلَى بُنْيَةِ الرَّمْزِ الْدِينِيِّ لِلْمَاءِ .

### ب - السماء والأرض :

على أن القرآن لا يحصر استدلاله على آيات الخلق بآية الماء ، بل يمتد به إلى جميع المخلوقات وظواهر الطبيعة . فكلٌ كونٌ مخلوقٌ آية . وهل هناك أسطع من ظاهرة السماء والأرض أمام نظر الإنسان الديني في المجتمع الزراعي والرعوي ؟ شقيقتان هما السماء والأرض ؛ لكن أحدهما تتميز عن الأخرى بالسمو الديني ، فالوحى يهبط من السماء والأنبياء يعرجون إليها . ومنها تنزل الملائكة ، وإليها ترجع الأرواح . والماء يصل ما انفتق بينهما من رتق : « أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍ . أَفَلَا يَؤْمِنُونَ ﴾ . وما خلقهما سوى معجزة يستدل بها المؤمنون لإقناع الكافرين ، وفرض اعتقادهم التوحيدى . وإلى هذا تشير الآيات العديدة ، فتبعد الطبيعة موضوع تقديس ديني شامل : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ ، وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ، وَتَصْرِيفُ الْرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْخَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِآيَاتِ لَقُومٍ يَعْقُلُونَ ﴾ . فالقوم في المجتمع الزراعي يعقلون ، بحكم أوالية إنتاجهم ، مدى أهمية الطبيعة في حياتهم ، ويتقبلون في ثقافتهم الإجتماعية انعكاس هذه الاعتقادات ، التي تثير الدهشة أكثر مما تفسّر لهم كونهم في الطبيعة . ذلك أن الاستشهاد الطواهري بمخلوقات الكون يشكل مادة للاعتقاد

الدين أكثر مما يشكل أداة منهجية لتحليل الظواهر الطبيعية واكتشاف أوليتها وبنيتها ووظيفتها . وإذا كان القرآن يعدد الظواهر المتعلقة بالسماء والأرض ، ويلاحظ أن الناس « يتذكرون في خلق السماوات والأرض » ، فإنه يرمي من وراء الآيات الخلقية إلى دفعهم للاعتقاد بالخالق ، وحسب . وأما الناس فقد سلكوا إزاء هذه الظواهر مسلكين متناقضين : مسلكاً اعتقادياً دينياً ومسلكاً نقداً علمياً . الأول يتونح الإيمان والثاني يتونح المعرفة العقلانية . وانتظمت وفقاً لكلا المسلكين عقائدان مختلفتان : عقيدة تقول أن العلم - والإيمان هنا ليس تقليضاً للعلم بل هو من موجباته - إذ يكشف ما يكشف من الحقائق لا يعني عن العلم الإلهي وإنما يصل إلى أحياناً . وعقيدة أخرى تقول أن العالم في بحثه عن الحقائق الوضعية وفي اكتشافه للقوانين في الطبيعة لا يخدم بالضرورة القضية الدينية (الاعتقاد ) ، وإنما تستفيد منه في بعض الأوجه لتبرير ما تذهب إليه في مسالكها الاعتقادية .

وسواء كان العالم الطبيعي مؤمناً أو كافراً بالمعنى القرآني ، فإنه لا يستطيع مناهضة القول القرآني : « أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لأيات لأولي الألباب » ولكن يمكنه أن يذهب مذهباً تفسيرياً في استطلاع آيات الخلق ، خلافاً للمذهب الاعتقادي الذي يقفز من مواجهة ظواهر الطبيعة وتفسيرها والسيطرة عليها ، إلى الاكتفاء اليقيني بأنها مخلوقة لخالق واحد ، وأن الإيمان به يكفي لتسخيرها لخدمة الناس ، فينحصر دور هؤلاء في العبادة : « الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور » ، « وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً » ، « فالليل الأصبح » ، « وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر .. » ، « مَرَجَ البحرين يلتقيان . بينهما بربخ لا يغيان » . غير أن العبادة شأن تقديرسي ، في حين أن الكشف العلمي شأن تحليلي وتفسيري وتحويلي لوجود الإنسان بالذات ولتحديد مكانته ودوره . فالمؤمن يكتفي بتكرار الآية الكريمة : « إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يغشى الليل النهار يطلبه حيثاً .. » ولكن من حق العقل ، وهو لا تصح عليه صفة الإيمان أو الكفر ، أن يتساءل ما هي السماء وما هي الأرض وكيف تتنظم الأمور وكيف يمكن تغيير المجريات ولماذا تتبدل

ظواهر الطبيعة وكيف تفاعلت وتطورت عبر الزمن الطويل ، إلخ ؟ ومن واجب العقل أن يحصل على أجوبة من تجارب الإنسان الطويلة ؛ فإذا كان المؤمن يقف ، مع القرآن ، عند حدود ما أنزل من علم إلهي على النبي ﷺ ، فإنه لا يستطيع في عصرنا أن يجعل من إيمانه تبريراً لتفوّه ولعجزه التاريخي عن تغيير أدوات عمله ودلائل علاقته بالطبيعة : « إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون » . والتقوى إذ تؤكّد المؤمن في إيمانه ، لا تدفعه خطوة واحدة على طريق الكشف العلمي . ولا يجوز أن يؤخذ من كلامنا الظن بأن المؤمنين الأتقياء لا يمكنهم أن يكونوا علماء بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ وإنما قصدنا هو أن الوقوف بالمعرفة عند غاية التقوى الإيمانية ، والقول « آمنا وصدقنا » ، من شأنه أن يصبح مانعاً دون التبحر في مجالات البحوث العلمية . ونحن لا نزعم بحال من الأحوال أن الإيمان مثلًا هو الذي جعل بلادنا متخلفة علمياً ، وأن التحرر الاعتقادي هو الذي جعل بلداناً أخرى متقدمة علمياً . ففي البلدان المتخلفة والمتقدمة علمياً نلاحظ ظاهرة الاعتقاد والإلحاد معاً ؛ ومع ذلك فإن التمايز العلمي قائماً بينها ، وعلته ليست اعتقادية محضة ، وإنما هي علة تاريخية متعلقة بظروف التغير والتحرر الاجتماعي والتطور الاقتصادي والثقافي والعلمي . فإن يكون الإيمان وسيلة اعتقاد شيء ، وأن يكون المنهج العقلاني وسيلة استقصاء واكتشاف شيء آخر ، فأين يقف القرآن من ذلك ؟

ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن . فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعاً زراعياً رعانياً عربياً محدداً . وهو من الجهة النصوصية يحمل تصورين : التصور الإطلاقي ، الإيماني ، القائل بشموله لكل مكان وزمان ؛ والتصور التاريخي النقيدي القائل بمحدودية توجّهه إلى ذهنية إجتماعية معينة . وبين التعيين والإطلاق تمكّن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا . ومن العبث كل محاولات التوفيق بين العلم البشري وبين الفكر الاعتقادي - ومنه الدين . فالاعتقاد بـ « الذي خلق سبع سماوات طباقاً » لا علاقة له ، مثلاً ، بوصول الإنسان إلى القمر ، ولا باكتشاف وجود الملائكة من المجرات والكواكب . فالقرآن لا يقدم براهين علمية وإنما يقدم للمؤمنين مادة اعتقاد ملموسة : « ولقد زينَنا السماء الدنيا بمصابيح .. ». فالإيمان بوجود المصباح لا يعفي أولي

الألباب من البحث عما تكون منه هذه المصابيح وكيف هي . وهكذا ، تبدو وظيفة الفكر الاعتقادي تقديم الآيات للمؤمن ، بينما تبدو وظيفة العقل النقيدي اكتشاف القوانين وتقديمها للكل الناس ، معتقدين أو غير معتقدين . ومن مواجهة ما ، تصح نفس الملاحظة على آيات القرآن الخاصة بظواهر الطبيعة . فهذه الآيات تخاطب المؤمنين والكافرين على حد سواء ، ولا تعفيهم جميعاً من البحث الجدلي عن مكونات الطبيعة وسيرورتها الأولية والوظيفية : ﴿أَلمْ نجعل الأرض مهاداً . والجبال أوتاداً . وخلقناكم أزواجاً . وجعلنا نومكم سباتاً﴾ . فالأرض والجبال والأزواج والنوم لا تعفي العاقل ، مؤمناً كان أم كافراً ، من تحليل ظواهرها واكتناهها . ولكن القرآن ينشد موقفاً إيمانياً من جانب البشر : ﴿أَتُتَمَّ أَشَدُ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا . رَفِعَ سَمْكَهَا فَسُوَاهَا . وَأَغْطَشَ لِيلَهَا وَأَخْرَجَ ضَحَاهَا . وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا . أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرَّعَاهَا ، وَالْجَبَالَ أَرْسَاهَا . مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا تَعْمَلُوكُمْ﴾ . فهوئاء البشر ، الضعفاء أمام الخالق ، هم في منزلة العبيد من الرب الذي يحاسبهم ويعقابهم : ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ اتَّسَرَتْ وَإِذَا الْبَحَارُ فَجَرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ، عَلِمْتَ نَفْسًا مَا قَدَّمْتَ وَمَا أَخْرَتَ﴾ . إن هذا التغيير في الطبيعة هو آية على القيام الديني ، وليس ظاهرة تدعى العلماء إلى درسها وحسب . هنا أيضاً يختلف موقف المؤمن عن العالم إزاء تحول الظواهر الطبيعية : فال الأول يعتبرها من دلائل الغيب ، والثاني براها مادة اختبارية لا صلة لها بالاعتقاد الديني . وتبدو متغيرات الطبيعة في القرآن موضوع قسم ديني : ﴿وَالْفَجْرُ ، وَبِلَالٍ عَشَرُ ، وَالشَّفْعُ وَالْوَتَرُ ، وَاللَّيلُ إِذَا يَسِرَ ..﴾ ، ﴿وَالسَّمَاءُ ذَاتُ الْبَرُوجِ﴾ ، ﴿وَالسَّمَاءُ وَالْطَّارِقُ ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْطَّارِقُ ، النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ .

إن كل المسألة الطبيعية تعود في القرآن إلى التدليل على الخالق . فالطبيعة ليست بذاتها ذات أهمية ، لو لا ما يقع عليها من أمر الله : ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كِيفَ بَدَأَ الْخَلْقُ . ثُمَّ اللَّهُ يَنْشِئُ النَّشَأَةَ الْأُخْرَى﴾ ، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِيقَةِ﴾ ، ﴿فَاطَّرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ؛ ﴿قُلْ أَنْتُمْ تُكَفِّرُونَ بِاللَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ، وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَّ مِنْ فَوْقَهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ .. فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ..﴾ . فالطبيعة كلها لا

قيام لها بذاتها ، ولا منفعة تُرجى منها ، لولا إرادة الله ؛ ﴿ ألم ترَ أن الله خلق السماوات والأرض بالحق ، إن يشأ يذهبكم ويتأت بخلق جديد ﴾ ؛ ﴿ الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأنخرج به من الثمرات رزقا لكم . . . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخر لكم الليل والنهر ﴾ ؛ ﴿ وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ، ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ، يغشى الليل النهار ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ ؛ ﴿ هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينسى السحاب الثقال . ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ﴾ ؛ ﴿ أو لم يروا إلى الأرض كم أبنتنا فيها من كل زوجٍ كريم ﴾ ، ﴿ والله الذي أرسل الرياح فتشير سحاباً ، فسكناه إلى بلد ميت ، فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك الشور ﴾ ؛ ﴿ يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون ﴾ ؛ ﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق ﴾ ، ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأنخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا الله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ . إذن ينتهي المطاف في التصور القرآني لخلق الطبيعة إلى أحديّة الخالق ، الذي لا يكون خلق بدون أمره ، ولا يكون جدل بين الإنسان والطبيعة إلا من خلال هذا الاعتقاد . فمن الله كل شيء وإليه كل شيء . وإذا كان الرعد والملائكة يسبّحون بحمد الخالق خيفة ، فكيف بالإنسان ؟ هذا هو المعنى الأخير لإشارات القرآن . فالعبادة تكون له وحده ، وكل مخلوق يكون عبداً . ومهمة الدين ، في هذا المعنى ، هي أن تجعل الإنسان قابلاً ب العبودية لله ، رافضاً ل العبودية ما سواه . وما المظاهر الطبيعية كلها بمستحبة العبادة ، وهي عبدة بدورها لخالقها .

#### ج - الشمس والقمر :

إن دحض عبادة الإنسان للطبيعة وظواهرها من أهم الأمور التي يتوكلاها القرآن . فهو إذ يسلب الطبيعة دورها الذاتي المستقل ، وينفي عنها أن تكون بدون أمره ، وأن تفعل دون إرادته ، إنما يضرب المثل للإنسان على عبودية الطبيعة للخالق ، ويدفع به من ثم إلى نبذها عبادياً ، وهي المسخرة له بأمر الله : ﴿ وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ﴾ ( النمل ، ٢٤ ) .

والملاحظ أن الشمس التي كانت لها أهمية كبرى في البيانات الطبيعية القديمة ، ستفقد مكانتها القدسية في الأديان العليا ، وتستمد دورها الدينى الجديد من كونها آية من آيات الخالق ، وليس بسبب أهميتها الذاتية ( الضوء ) بالنسبة إلى حياة الإنسان والطبيعة . فالضوء والماء والهواء والتربا ما هي عناصر الكون فقط ، وإنما هي أيضاً مخلوقات مأمورة ، مسخرة ، وعابدة لله . فلا تجوز عبادتها . وكذلك القمر الذي كان يراه العرب يرمي تحولات الحياة والموت والشوار ، وكان قبل القرآن من رموزهم السياسية - الدينية ، فصار القرآن من آيات الله ومعجزات خلقه : « الشمس والقمر بحسبان . فأي آلة ربكمما تكذبان » ، « وجعل الليل مسكنًا والشمس والقمر حسبان » ؛ « والشمس والقمر والنجم مُسخرات بأمره ، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » ؛ « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجم مسخرات بأمره » . وهذه الكائنات الطبيعية المأمورة المسخرة لا يجدر بالإنسان أن يعبدتها ولا أن يتوجس خيفة من تحولاتها . فهي ، أيضاً ، لا تتتحول إلا بأمره ، وتحولها مقدر ذو معنى : « إذا الشمس كورت ، وإذا النجم انكدرت ، وإذا العجال سيرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجّرت ، وإذا النقوس زوجت ، وإذا المؤودة سئلت . بأي ذنب قُتلت ... » ؛ « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً . ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً . وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً ... » ؛ « ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ، وسخر الشمس والقمر ، كل يجري إلى أجل مسمى ، وأن الله بما تعلمون خبير » ، « ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل » « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » . ومعنى هذه التحول ديني صرف ، ويدعو للاعتقاد العبادي . وكذلك شأن تحولات النبات والحيوان والإنسان في الطبيعة والكون .

#### د - النبات والحيوان :

ليس النبات والحيوان من نتاج المجتمع الزراعي وحسب ، وإنما يعتبران في نظر الإنسان الديني من مخلوقات الله المأمورة ، المسخرة ؛ ومن معجزاته

الشاهد على قدرته وعلمه اللامتناهيين . ومما لا شك فيه أن الإنسان الزراعي كان يرى الشاهد في ظروف الإقتصاد الطبيعي مدى تعلق حياته بهذا الإقتصاد واعتمادها على نبات الأرض وحيوانها . وكان في الآن ذاته يحاول تفسير التحولات الطارئة أمامه في سيرورات الزراعة وتربية الحيوان . ويشدد القرآن على هذه التحولات الزراعية والحيوانية باعتبارها ذات دلالة دينية محددة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالْقُوَّاتِيْنِ ، يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيْتِ ، وَمُخْرِجُ الْمَيْتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾ . إذن ليس للنبات وللحيوان حياة بذاتهما ، ولا هما مستقلان ، حرآن ، في تكونهما . فهما لا يكونان إلا إذا أمرا بالكون . فلا شيء في الطبيعة كائن بذاته ولذاته ؛ وإنما كل شيء ، دينياً ، كائن بالخالق . وفي تحول الإنتاج الزراعي ، لا توقف الوفرة والخصوصية إلا على الخالق وحده : ﴿ كَمِثْلِ حَبَّةِ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَبْلَةِ مَائِةِ حَبَّةٍ ، وَاللَّهُ يَضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ ؛ ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ، فَأَنْخَرَ جَنَّا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ، فَأَنْخَرَ جَنَّا مِنْهُ خَضْرًا ، نَخْرَجَ مِنْهُ حَبَّاً مُتَرَاكِباً ، وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلَعِهَا قَوْنَانِ دَانِيَةٍ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونِ وَالرَّمَانِ مُشْتَبِهً وَغَيْرَ مُشْتَبِهٍ . . . ﴾ ؛ ﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى . فَجَعَلَهُ غَنَاءً أَحْوَى ﴾ ، ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُتَجَاوِرٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٍ وَنَخْيَلٍ صَنْوَانٍ وَغَيْرَ صَنْوَانٍ ، يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ ؛ وَنَفْضٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ ، إِنْ فِي ذَلِكَ لَا يَأْتِي لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ ﴾ ؛ ﴿ وَإِذْ قَلَّتِ يَا مُوسَى لَنْ نَصِيرَ عَلَى طَعَامِ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يَخْرُجَ لَنَا مَا تَبَيَّنَتِ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلَهَا وَقَثَائِهَا وَفَوْمَهَا ( حَنْطَهَا ) وَعَدْسَهَا وَبَصْلَهَا ، قَالَ أَتَسْتَبِدُلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ . . . ﴾ ، ( البقرة ، ٦١ ) . ويلاحظ أن دور الإنسان الزراعي مطموس وراء دور الله ، الخالق المطلق : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ، هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ؛ ﴿ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ أَخْضَرَ نَارًا . فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْ تَوْقِدُونَ ﴾ . إنه إذن خلق غير عادي ، فالإنسان حين يزرع ويستنبت الأرض لا يزرع ولا يستنبت إلا ما يشاء الله . وهنا يمكن التساؤل عن الدور المتبقى للإنسان المنتج في المجتمع الزراعي . فهل بمكنته هذا التصور الاعتقادي أن يشجع تطور الإنتاج بمبادرة الإنسان الزارع ، طالما أن ﴿ اللَّهُ يَضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ ، أي طالما إن تزايد الإنتاج لا يقوم على معرفة الإنسان ونشاطه بقدر ما يقوم على الأمر الإلهي ، القدرة الإنتاجية ؟ نفهم أن التصور الديني التوحيدى يرمى إلى نفي كل اعتقاد ياله آخر ، بخالق آخر غير الله ؛ ولكن يصعب أن

نفهم كيف يستطيع الإنسان أن يقبل ، راضياً مرضياً ، بإلغاء دوره الإبداعي الملموس في كافة نشاطاته . فالمؤمن شأن الكافر ، بريان أن العمل البشري هو الأساس في تطوير الإنتاج الزراعي ، مثلاً ، ولكنهما يختلفان في أصل الخلق : هل هو خلق إلهي أم خلق نشوء وتطور على مدى أحقاب التاريخ . وهذا الاختلاف بين اتجاه عقدي واتجاه نقدي ، لا يؤثر بشيء على واقعه أن العمل البشري لعب دوراً حاسماً في تطوير المجتمع الزراعي . فإذا لم يزرع الإنسان ، بمعرفة ونشاط ، فإن الاعتقاد لا يدل شيئاً من ذلك . فالعمل الزراعي - النبات والحيوان - هما موضوع ممارسة وفعالية ؟ ولا نعرف ماذا سيجيئ من النبات والحيوان على وجه الأرض بدون عمل الإنسان وخبرته ، وماذا يُرجى من الاعتقاد الإيماني ، في هذا المجال ، سوى ثواب الآخرة ؟

إن القرآن يريد بآياته تعليم الإنسان ما لم يعلم ؛ ويريد من علمه هذا أن ينشئ مؤمنين أكثر مما ينشئ علماء نقدية وجذلية . إنه يدعوهم إلى النظر في المخلوقات للاستدلال بها على الخالق : ﴿أَفَلَا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾ . وكأنه يسألهم من فعل هذا أنت أم الله ؟ ﴿وَالأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون . ولهم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس . إن ربكم لرؤوف رحيم . والخيل والبغال والحمير لتركبها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ . يبقى من الثابت دور الإنسان في الشورة الزراعية وتدجين الحيوانات ، وإبداعه وسائل إنتاجه وإنتاج حياته على مدى التاريخ . وهذا يعني أن الخلق الإلهي لا يلغى الخلق البشري ، ولا يمكنه أن ينفيه . فإذا كان الله قد أوجد الطبيعة والإنسان ، فإن هذا الأخير قد أوجد الإنتاج وحفظه بوسائله وطوره وغيره في جدل دائم مع نفسه ومع الطبيعة . والحقيقة ، أن القرآن يستدل بآيات تشهد للإقتصاد الطبيعي أكثر مما تشهد للإنتاج الإقتصادي القائم على الجهد البشري في المجتمع الزراعي - ولا نسمح لنفسنا بالتمثيل بشواهد من المجتمع الصناعي الذي لا يخاطب القرآن أفراده بأي حال - : ﴿وَإِن لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لِعِبْرَةٍ نَسْقِيكُمْ مَا فِي بَطْوَنِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمْ لِبَنًا خَالصًا سائِفًا لِلشَّارِبِينَ . وَمِنْ ثِمَرَاتِ التَّغْيِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَحَذَّلُونَ مِنْهُ سَكِرًا وَرَزِقًا حَسَنًا﴾ ؛ ﴿يُخْرِجُ مِنْ بَطْوَنِهَا (النَّخْلَ) شَرَابًا مُخْتَلِفَ الْأَوْانِهِ فِيهِ شَفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ ،

﴿ كُلُوا وَارْعُوا أَنْعَامَكُمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَا يَأْتِي إِلَيْهِ النَّهَى ﴾ ؛ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبِّحُوا بَقْرَةً ﴾ ، ﴿ بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، . . . بَقْرَةٌ صَفَرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنَهَا تَسْرُّ تَنَاظِرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ، ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تَشِيرُ إِلَى الْأَرْضِ وَلَا تَسْقِي إِلَهَرَثُ ، مَسْلَمَةٌ لَا شَيْءٌ فِيهَا ﴾ . وَأَمَّا الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا وَلَمْ يَذْهَبُوا هَذَا الْمَذْهَبُ : ﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قَرْدَةً خَاسِئِينَ ﴾ ، أَيْ كَانَ مَصِيرُهُمُ الْمَسْخُ ، وَهُوَ التَّحْوِلُ مِنْ هَيَّةٍ عَلَيْهَا (الإِنْسَانُ) إِلَى هَيَّةٍ أَدْنَى (الْحَيْوَانُ) ، فَمَاذَا عَنْ خَلْقِ الْإِنْسَانِ ؟

### هـ- الإِنْسَانُ :

لَاحْظَنَا أَنَّ الْفَكْرَ الْاعْتَقَادِيَّ يَتَوَجَّهُ بِكُلِّ آيَاتِهِ إِلَى الْإِنْسَانُ ؛ فَالْإِنْسَانُ هُوَ مَوْضِعُ الْجَذْبِ الْاعْتَقَادِيِّ ؛ وَإِذَا لَمْ يَتَمْ إِقْنَاعُهُ بِتَبَعِيَّتِهِ الْخَلْقِيَّةِ لِخَالِقٍ أَعْلَى مِنْهُ ، وَجَعَلَهُ يَعْتَقِدُ بِأَنَّ عَمَلَهُ الْبَشَرِيُّ لَا أَهْمَى لَهُ وَلَا قِيمَةٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَلْقِ الْإِلَهِيِّ ، فَإِنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ سَيِّقَ جَاهِلًا بِالدِّينِ ، أَيْ كَافِرًا . فَكِيفَ يَقْدِمُ الْقُرْآنُ لِلْإِنْسَانِ صُورَةً عَنْ نَفْسِهِ ؟

إِضَافَةً إِلَى التَّصْوِيرِ الْفَرْدَوْسِيِّ لِظَّهُورِ ، الْإِنْسَانِ ، تَقْدِيمُ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ صُورًا شَتَّى عَنْ خَلْقِهِ . فَتَارَةٌ هُوَ كَائِنٌ مِنْ طِينٍ ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ﴾ ، ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَارِ ، وَخَلَقَ الْجَانَ مِنْ مَارِجِ مَنَارٍ ﴾ ، ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ﴾ ، ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ ، ﴿ وَبَدَا خَلْقُ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ﴾ ، وَهُوَ تَارَةٌ أُخْرَى كَائِنٌ مِنْ مَاءٍ : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا ﴾ ؛ ﴿ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ ؛ ﴿ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ . وَهُوَ، أَخِيرًا ، كَائِنٌ مِنْ نَطْفَةٍ تَسْقَطُ فِي قَرَارِهَا وَتَنْتَمُ وَتَظَهُرُ عَلَى الْأَرْضِ بَشَرًا سَوْيًا : ﴿ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَطْفَةٍ إِنَّا هُوَ خَصِّيْمٌ مَبِينٌ ﴾ ، ﴿ ثُمَّ مِنْ عَلْقَةٍ ، ثُمَّ مِنْ مَضْغَةٍ مَخْلُقَةٍ وَغَيْرُ مَخْلُقَةٍ لَنَبِينَ لَكُمْ . وَنَقْرٌ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجْلٍ مَسْمَىٰ ، ثُمَّ نَخْرُجُكُمْ طَفْلًا ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشْدَكُمْ . وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكِيلًا يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ ؛ ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلْقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلْقَةَ مَضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عَظَاماً ، فَكَسَوْنَا الْعَظْمَ لِحْمًا ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ ﴾ ، ﴿ أَلَمْ يَكُنْ نَطْفَةً مِنْ مَاءٍ يُمْنَىٰ . ثُمَّ كَانَ عَلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوْيَ . فَجَعَلَ مِنْهُ الْزَوْجَيْنِ الْذَّكْرُ وَالْأَنْثَى . أَلِيسْ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى

ان يحيي الموتى» ؛ «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميماً بصيراً» ، «قتل الإنسان ما أكفره . من أي شيء خلقه . من نطفة خلقه فقدرها . ثم السبيل يسره . ثم أيامه فأقبره . ثم إذا شاء أشره» . «فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب» ، «والله أبكم من الأرض نباتاً» . وإلى جانب هذه الصور المتعددة عن خلق الإنسان من الماء والتراب والنطفة والأنبات ، هناك صورة النفس البشرية : «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء» ، «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة» ؛ «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ، فلما تغشاها حملت حملأ خفيماً فمرت به ، فلما أثقلت دهوا الله ربّهما لش آيتنا صالحًا لنكونن من الشاكرين» ؛ «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة» ؛ «خلقكم من نفس واحدة ، ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواجاً يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم ، له الملك ، لا إله إلا هو ، فأنى تصرفون» . «جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كثله شيء ، وهو السميع البصير» . والإنسان في صور خلقه الطبيعية والنفسية والتسلالية المتعددة والمتوالصة ، مدعو دينياً ليكون عبداً لربه الخالق : «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تنتقدون» . لكن كيف سيواجه ، في «مجتمع البشري» ، مسار العبودية الربانية ومسار العبودية البشرية؟ وهل سيقدم الدين حلّاً للمشكلة ، أم سيكون مشكلة إضافية تواجه تحرر الإنسان؟

## ٨ - جدلية البشر والمجتمع

يبدو أن الأديان التوحيدية إذ أطلقت البشر من كل عبودية اعتقادية ، ما خلا العبودية الربانية ، لم تقدم لهم حلاً حاسماً لمشكلة حرياتهم الشخصية وصراعاتهم الاجتماعية والسياسية . وإذا كان القرآن قدّم للعرب حلاً دينياً لمشكلة خلافهم الاعتقادي ، فهو لم ينه خلافهم الاجتماعي وما يتربّ عليه من انقسام سياسي وصراعات حزبية حول السلطة الجديدة . وإنما استمرت العبودية الاجتماعية بأشكال متعددة ، غالباً ما كان أولو الأمر والسلطان ، يغطونها ويزرونها بالعبودية الربانية . فما هو المدى الذي يذهب القرآن إليه في تحديد انقياد الإنسان وصراعه في سبيل حقه في الحرية والمعرفة ؟ وكيف يرى القرآن إلى تبدل العلاقات الاجتماعية والعادات ؟ وهل يمكن اجتماعياً أن تقوم وحدة الأمة ، ثم وحدة الدولة ، على مفهوم غبيي للملك ، وما يتفرّع عنه من انقسام طبقي ؟

### ٢٣/٨ جدلية الانقياد والصراع :

كان مفهوم العبودية (الجبر ، الجبرية) معروفاً عند العرب قبل القرآن . وكذلك مفهوم الحرية . فهل وقف القرآن ضد الجبرية أو القدرة السائدة في المجتمع الزراعي الرعوي ، وبأي مفهوم للحرية البشرية جاء الإسلام ؟ يلاحظ محمد عمارة «أن القرآن اتخذ من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية العقل واختباره ويناهض القدرة الجبرية»<sup>(١)</sup> . على أن هذا القول ليس فصلاً في

(١) عمارة - محمد : المعزلة مشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٨ .

الموضوع . فكل شيء يبدو متناقضاً في هذا المستوى من تحديد المواقف والأمور . فالإنسان الديني يبدو في آن عبداً وحراً ؛ والآيات القرآنية متعددة الأوجه والمناحي ما بين حتمية القرآن وحرية الإختيار والفعل . وقبل أن نحلل هذا التعدد الموقفي ، لا بد من الملاحظة أن التمييز بين القدر المحتوم ( الذي لا مناص منه ) وبين القدر المخروم ( الذي يمكن تأجيله باستجابة الخالق لدعاء المخلوق ) ما هو إلا من تأويلات المعتجهدين ؟ وأن القائلين أن الدين من صنع الله يقابلهم من يخالفهم الرأي ، أمثال محى الدين بن عربي ، فيقولون إن الإنسان هو صانع الدين ومنشئه . وعليه فإذا كان القرآن يعرف الإسلام بأنه وحده الدين عند الله ، وأن الدين معناه الانقياد ، فمن البديهي أن نلاحظ أن الإنسان يصنع بنفسه انقياده أو حرريته ؟ لكن هل يعتبر الانقياد ، بنظر الإنسان الديني ، نقضاً لحرريته ، أم أنه حرية متناقضة مع المفهوم غير الديني للحرية ؟ إن الانقياد هو ، بمعنى ما ، التزام بإيمان ، وهذا الإيمان عليه توقف القضىايا وحول محوره يدور الجدل والصراع . وإذا اكتفى المؤمن بالقول إن كل شيء من أمر الله ، ولا شيء خارج أمره ؛ فإن سواه يرى أن أمر الله ﴿كُنْ فَيَكُون﴾ مثلاً ليس انقيادياً ، وإنما فيه فسحة من الحرية للإنسان ، كما في هذا الفهم الخاص لمعنى الأمر : أن الله بما هو حق يأمر بالتكوين ، ولكن النفس هي التي تنشيء التكوين ؛ فنسب التكوين هو لنفس الأشياء المتكونة ، وليس للأمر الإلهي ذاته . وهذا التفسير يفصل بين الإرادة - الأمر من جهة وبين فعل التكوين من جهة ثانية . غير أن الإنسان يعتقد ، بعامة ، إنه هو أيضاً ي يريد ويأمر ويفعل في آن ، أي أنه حر تماماً . لماذا تنص الآيات صراحة ؟ ثمة وجهان نقىضان على الأقل : وجه الحرية ووجه العبودية الحتمية .

#### ١ - وجه الحرية :

- أن القضية لا تنتهي عند القول الكريم ﴿لَا إِكْرَاهُ فِي الدِّينِ﴾ ، لتنحصر مسألة الحرية البشرية من جذورها . فمفهوم التوحيد الديني يتضمن بذلك تمييزاً فريداً ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ، وينقل قضية الحرية إلى مضمار ديني محدد ﴿مِنْ شَاءَ فَلِيؤْمِنْ وَمِنْ شَاءَ فَلِيَكْفُرْ﴾ ، ويحصر الخيار الإنساني في أضيق المجالات - فهذه الميشية المترولة للإنسان ما هي إلا مشيئة عبادية ، وعلى خيار الإيمان ( المعرفة الغيبية ) وخيار الكفر ( الجهالة الغيبية ) يترتب

صراع محتموم بين حزب الله وحزب الشيطان ، حزب المؤمنين وحزب الكافرين ، وإذا كان الله يأمر نبيه بتوحيد البشر حول إيمان واحد ، وبمحاربة الكافرين ، فإن حرية الإختيار الاعتقادي تبدو من وجهة الصراع الديني في حكم المتهنية ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾ . فأية حرية يمكن للإنسان ممارستها على هذا الأساس الإنقسامي الصريح ؟

ب - إن إختيار الإنسان لغير الإيمان الديني ، يرتب عليه وضعًا اجتماعيًّا وثقافيًّا صعبًا ؛ فهو يغدو بذلك غير مرغوب فيه ، منبوذاً ، غريباً . وهذا الإختيار لحريته الاعتقادية يعُد مشكلته بدلاً من أن يحلها ، إذ أن الإختيار لا يؤدي إلى تغيير بقدر ما يدفع إلى حرب اعتقادية : ﴿اللَّهُ وَلِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الظَّاغُونُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ ، (البقرة ، ٢٥٧) .

ج - أنها حرية صراعية بين مفهومين غيبيين : الله والشيطان ، وكل إختيار له ما يقابله وما يوازيه : ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحْشَةً، قَالُوا: وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قَلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ، (الأعراف ، ٢٨) . ثم تأتي الآية الفاصلة : ﴿الشَّيْطَانُ يُعَذِّبُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يُعَذِّبُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعُ عِلْمًا﴾ (البقرة ، ٢٦٨) .

د - في سياق هذا الإختيار المأساوي للحرية ، يتبلور الموقف الأخير في اتجاه أفضلية الانقياد البشري للعبودية الربانية . وإذا لم ينقادوا فهناك بعد الترغيب التهديد ، وبعد الوعيد ، وبعد الثواب العقاب : ﴿وَمِكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ، وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ . إذن كل خيار غير انقيادي يواجه بصراع شديد . ومع ذلك يتحمل الإنسان كامل المسؤولية : ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ ( النساء ، ٧٩) . لكن لماذا تكون الحسنة من الله ، وتكون السيئة من النفس ؟ ولماذا لا يكون الإنسان حراً مسؤولاً في آن ؟ ﴿كُلُّ امْرٍءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور ، ٢١) ؛ ﴿وَأَنَّ لِيَسْ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ، (النجم ، ٣٩) ، ﴿وَلَا تَرْزُّ وَازْرَةً وَزَرَّ أَخْرَى﴾ ، (الأنعام ، ١٦٤) . لكن القول الفصل لله وحده : ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ ، (النجم ، ٤٨) .

هـ - يحدد القرآن العمل بمعناه الديني مقياساً لسلوك الإنسان وأخلاقه وحربيته : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَهُ﴾ . ﴿وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُم﴾ ، ﴿وَإِنْ كَذَبُوكُمْ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بِرِيشُونَ مَا أَعْمَلْ وَأَنَا بِرِيءٍ مَا تَعْمَلُونَ﴾ ، ﴿لَيَلِوكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ . وإزاء هذا التحديد الديني لماهية العمل البشري ودوره ، تزداد مشكلة الحرية نقداً واقتراباً من الحتمية : ﴿قُلْ : كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ . . .﴾ ؛ ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ ؛ ﴿إِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا ، وَلَا تَزَرُّ وَازْرَةٌ وَزْرَ أَخْرَى﴾ ؛ ﴿مِنْ عَمَلِ صَالِحٍ حَا فَلَنْفَسِهِ وَمِنْ أَسَاءَ فَعْلِيهَا . وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبْدِ﴾ ؛ ﴿مِنْ كَانَ يَرِيدُ حِرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدَ لَهُ فِي حِرْثِهِ ، وَمِنْ كَانَ يَرِيدُ حِرْثَ الدُّنْيَا نَوَّهَ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ .

## ٢ - وجه الحتمية :

أ - لاحظنا أن الآية القائلة ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسْنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ . وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيْئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُم﴾ إنما تفسح مجالاً في حرية الخيار والفعل ، وتحمل الإنسان مسؤوليات سيئاته ، وتعفيه من فعل الحسنة التي هي من الله . ولكن الآية : ﴿وَإِنْ تَصْبِهِمْ حَسْنَةٍ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصْبِهِمْ سَيْئَةٍ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عَنْدِكُمْ قُلْ : كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ ، تلغى تماماً فعل الإنسان ، وتحتم عليه الانقياد التام .

ب - يزداد الانقياد الاعتقادي وضوحاً في الآية : ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكُنَّ اللَّهَ قَاتِلُهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكُنَّ اللَّهُ رَمَيْ﴾ . وربما يذهب البعض إلى تأويلها بأن محاربة الكافرين هي بأمر الله ومرضاته ، ولكن الذي لا لبس فيه ، هو أن فعل الرمي والقتل عائد لله وحده ، وأن الإنسان ينفذ في القتال أمر الكون .

ج - ثم يعود كل شيء إلى المحتمم الإلهي ، فتزول حرية الإنسان تماماً ، إزاء قدرية البشر إلى مؤمنين وكافرين ، خارج إرادتهم وخيالهم ومسؤوليتهم : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ ؛ ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ ، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تَنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ؛ ﴿يَضْلُلُ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يَضْلُلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ ؛

﴿ أَتَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مِنْ أَضَلَّ اللَّهَ فَلَنْ تَجِدُ لَهُ سَبِيلًا ﴾ ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهُ دَكُّمْ أَجْمَعِينَ ﴾ ، ﴿ وَلَكُنْ يُضْلَلُ مِنْ يَشَاءُ وَيُهْدَى مِنْ يَشَاءُ ﴾ ؛ ﴿ وَلَوْ شَئْنَا لَأْتَنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا وَلَكُنْ حُقُّ الْقَوْلِ مِنِّي لِأَمْلَانِ جَهَنَّمِ مِنَ الْجَهَنَّمِ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ ﴾ (السجدة ، ١٣) ؛ ﴿ سَنَةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِ وَلْنَ تَجِدُ لَسْنَةً اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ . ولكن ، في مواجهة الحتمية والحرية بالمعنى الديني ، ماذا يقدم القرآن من تفسير وتعليل لتغيير البشر وعلاقتهم ؟

### ٣ - تَغْيِيرُ الْبَشَرِ :

تارة يbedo التغييرًّا أمراً إلهياً ، محظوماً ؛ وتارة يbedo مشروطاً بتبدل النفس البشرية . وإذا كان القرآن لا ينفي التراتب الاجتماعي ؛ فإنه في الآن ذاته ، يقدم نظرية في الإستواء والتمايز .

### ٤ - إِمْكَانُ التَّغْيِيرِ :

١ - يؤكّد القرآن على إمكان التغيير والتبدل الدائمين . ولكنه تغيير مشروط بأمر الله ، متصل بإرادته . فالتغيير هو الله الدائم ، الأبد ، الأزل . وأما المخلوقات فهي من عالم الكون والدثور - ويبقى وجه ربكم ذو الجلال والإكرام . فهل من المعقول أن تزول البشرية ويتحل محل شيء ؟ أليس في الوجود كون ثابت ودثور متتحول ؟ وإلا كيف نعرف المتغير من غير المتبدل ؟ إذا نظرنا في إمكان التغيير على مستوى الاجتماع البشري ، مثلًا ، نلاحظ أن القرآن يشدد على التناقض وإمكان تحوله إلى عكسه : ﴿ بَعْضُكُمْ لَبَعْضٍ عُدُوٌّ ﴾ (الأعراف ، ٢٤) ، ثم ﴿ أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾ ، (الأنفال ، ٢٨) ؛ ثم التحول ﴿ كُتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبِحُتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْرَاجًا ﴾ ، (آل عمران ، ١٠٣) ، ﴿ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عِدَاوَةٌ وَكَانَهُ وَلِيٌ حَمِيمٌ ﴾ (فصلت ، ٣٤) .

٢ - أن شرطية التحول وعليته ، تعودان الله : ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَقْوَةً فَلَا مَرْدُ لَهُ ، وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ ﴾ ؛ ﴿ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتَهُمْ حَسَنَاتٍ ﴾ . ولكنهما تعودان أيضًا للبشر : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد ، ١١) . وللنفس هنا معان منها : الجنس ، الحالـة . ويمكّنا أن نضيف القصد والإرادة . فإمكان التغيير يصبح ذا طرفين - أو حبلين : حبل من الله وحبل من الناس - : ﴿ وَيَدْرُؤُنَ بِالْحَسَنَاتِ السَّيِّئَاتِ ﴾ ؛ ﴿ الْحَسَنَاتِ

يذهبن السينات ﴿ . ذلك أن التغير البشري إذا لم يكن ممكناً ، فكيف ينقلب العدو صديقاً ، الكافر مؤمناً؟ وكيف تكون التوبة ممكناً وكيف يكون الغفران؟

٣ - والحق أن القرآن يضع الإنسان في مكرمة بالغة . فهذا المخلوق ﴿ في أحسن تقويم ﴾ عرضة بإرادته ، وبنفسه ، للإنقلاب ، والإرتداد ، بحكم إمكان تغييره . والتغير هو ، في النهاية ، حد الحرية . إنه إمكانها الأساس ، وميدان الخيارات . فالذى يقول إن الإنسان متغير بأمر الله وحسب ، فكأنه يحكم على الإنسان بالعبودية الربانية ويجرده من شخصيته الإنسانية الحرة . والذي يقول إنه متغير موضوعاً وذاتاً ، فإنه يعيد شرط الحرية إلى مجالها التاريخي والاجتماعي الصحيح . فنحن لا نستطيع القول إن الإنسان حر فيما يفعل ، بالمعنى الديني للخلق الإلهي المطلق - وهو مثلاً لا يستطيع أن يستحيل قرداً ، أي إلى غير حالته وجنسه . ولكن القرآن يشير إلى إمكان مثل هذا التغيير المسمى ﴿ كونوا قردة خاسدين ﴾ . على كل إنسان لا يرحب في الإنمساخ ، وهو يجاهد تاريخياً في سبيل ترقيته . أما كون النفس ﴿ أمارة بالسوء ﴾ ، فهي أيضاً أمارة بالخير والحق والجمال والتقدم والحسن . ولهذا فإن القرآن يبرز ، كذلك ، القيمة الجوهرية المطلقة للنفس البشرية : ﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ ، (المائدة ، ٣٢) .

#### ب - التراتب الاجتماعي :

لا نجد في القرآن نظرية اجتماعية ، لا تتوفر فيه مقومات نظرية طبقية . ولكن بعض آياته تؤكد ، رغم مواجهة الناس ، وتأخي المؤمنين في مجتمعهم الجديد ، على تمایز طبقي وتراتب اجتماعي صريح . ويبدو أن إمكان الانتقال الإجتماعي أو التبدل الطبقي مرهون بإرادة الله أيضاً . كما أن إلغاء الطبقية غير وارد صراحة ، وإن كانت نظرية الإستواء تصلح نواة لنظرية في المساواة الاجتماعية بين البشر . تقول الآية : ﴿ ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم ﴾ ، (الأنعام ، ١٦٥) . وقد يُجاب بأن هذه الآية لا تخصص فئة اجتماعية على فئة ، ولا طبقة على طبقة ؛ وإنما ترمي إلى إظهار التمايز والتنوع . ولكن الآية (التحل ، ٧١) تبدو حاسمة في هذا الشأن : ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ﴾ . والرزق له معنى إجتماعي

وإقتصادي ، وليس له معنى التنوع البشري . والآية (الإسراء ، ٢١) : ﴿أَنْظُرْ  
كِفَ فَضَّلْنَا بعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ لها تفسير متمم (أي في الرزق والجاه) .  
وتعطى الآية (الزخرف ، ٣٢) دليلاً قاطعاً على قول القرآن بالتراب  
الاجتماعي والتبايني الطبيقي : ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا،  
وَرَفَعْنَا بعْضَهُمْ فَوْقَ بعْضٍ درَجَاتٍ لِيَتَخَذَ بعْضَهُمْ بعْضًا سَخْرِيَّاً﴾ (أي مسخراً  
بالعمل للآخر) .

#### ج - الإستواء :

إذا استثنينا مضمون الآية (النحل ، ٧٥) التي تشير إلى عدم إستواء العبد  
والحر؛ فإن بقية آيات الإستواء لا تتناول بحالٍ مشكلة التبايني الطبيقي ، وإنما  
تستخدم منظور الإستواء (القابل والتوازي) ، مرشدًا للفرقان الديني : ﴿وَمَا  
يُسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا  
الْمُسِيءُ﴾ ، (غافر ، ٥٨) . ﴿قُلْ هُلْ يُسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا  
يَعْلَمُونَ﴾ ( الزمر ، ٩) . ﴿وَلَا تُسْتَوِي الْحَسْنَةُ وَلَا السَّيْئَةُ﴾ ( فصلت ،  
٣٤) ، ﴿قُلْ لَا يُسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالْطَّيْبُ﴾ . ﴿وَمَا يُسْتَوِي الْأَعْمَى  
وَالْبَصِيرُ. وَلَا الظُّلْمَاتُ وَلَا النُّورُ. وَلَا الظَّلْلُ وَلَا الْحَرُورُ. وَمَا يُسْتَوِي الْأَحْيَاءُ  
وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ .

#### ٨/٢٤ جدلية العادات وال العلاقات الاجتماعية :

##### أ - العادات والثقافة :

يتعامل القرآن مع عادات العرب وثقافتهم تعاملًا توحيدياً صريحًا ، فيجب  
العادات غير المؤتلفة مع الثقافة الدينية - ومنها العبادة وطقوسها الجديدة -  
ويبقى على ما هو مؤتلف معها . وكذلك في مواقفه من الفنون والشعر والعلم -  
والمعرفة .

١ - يدين القرآن التمثيل والأصنام والأوثان : ﴿إِذْ قَالَ لَأَيْهِ وَقَوْمَهُ مَا هَذِهِ  
الْتَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ . قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾ ، ( الأنبياء ،  
٥٢ - ٥٣) ؛ والتمثيل هي الأصنام المعبدة والممثلة لبعض مظاهر الطبيعة أو  
المجتمع . غير أن القرآن يقر المناسب ﴿وَلَكُلُّ أُمَّةٍ جَعَلَنَا مِنْسَكًا﴾ ( الحج ،  
٣٤) ، أي مكاناً للقربان أو للذبح ؛ كما يقر بعض الشعائر المعروفة والمختلفة

مع عادات العرب الدينية : « والبدن جعلناها من شعائر الله » ، (الحج ٣٦) أي الإبل من إعلام دينه ؛ كما يقر سعي هاجر بين الصفا والمروة بحثاً عن الماء لابنها إسماعيل : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » ، (البقرة ، ١٥٨) ، والشعائر جمع شعيرة وهي أعلام الدين . وكذلك الحال بالنسبة إلى الشعائر الأخرى كالحج والصوم والصلة ، والعادات كالاختتان والتطهير بالماء (ماء زمزم في الأصل ، وكل ماء فيما بعد) . يبقى أن نشير مجدداً إلى أن موقف القرآن من عادات العرب عموماً والدينية خصوصاً كان يقوم على تخطي عبادة الطبيعة وعبادة المجتمع ، وهذا ما يؤكده عبد المجيد وافي : « وموقف الرسول من الأصنام أو الأوثان ليس لذاتها كفر أو لون من ألوان الفنون التشكيلية ، ولكن لأنها تحمل موقفاً دينياً لا يرضاه الإسلام بل يجاهبه بالحرب ويأمر بيازالة كل ما يدل عليه ... إذ أن الأصنام والأوثان تماثيل لأشخاص كان لهم وجود فعلي في أزمان غابرة ، كرمهم قومهم ثم ارتفع التكريم إلى درجة التأله »<sup>(١)</sup> .

ب - مهما يكن الاجتهد التفسيري والتبيري ، فإن الدين إذ يسقط تصوراته العبادية على الثقافة ، ويقسمها إلى تحريم وتحليل ، فإنما يحد من حرية الإنسان ويلغي بعض جوانب نشاطه الثقافي والفكري والفنى ، وبشكل خاص النشاط الجديد على المجتمع العربي القديم مثل نحت التماثيل . فتحريم التماثيل يلغى أيضاً دور الإنسان المثال ؛ وسيكون لهذا الإلغاء إنعكاشه غير المباشر على التمثيل الفني وما يلزمه من مسرح ومنمق وصور . فإلى جانب تحريم صنع التماثيل ، نجد تحريم تصوير صورة الحيوان ، بحججة أن مثل هذا التصوير يُراد به مضاهاة الله في الخلق ، وأن الإنسان لا يجوز أن يماثل الله في الخلق . وهناك من يذهب مذهبآ آخر ، فيقول بتحليل فن التماثيل والتصویر ، سندأ إلى الآية « يعلمون له ما يشاء من محاريب وتماثيل » ، (سبأ ، ١٣) ، والآية : « أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن الله » ، (آل عمران ، ٤٩) .

ج - ثمة من يذهب إلى القول بأن القرآن يبيع الفنون السمعية ، رغم إدانته الفنون البصرية والتصويرية . ويقولون إن سبب هذه الإباحة يعود إلى أن الغناء

(١) محمد : نظرة عصرية جديدة ، مرجع سابق ، ص ١١٠ ، فصل : محمد والفنون .

يظهر فرح الناس يوم العيد ويوم الزفاف - أي أن الفن يؤدي خدمة اجتماعية ، فيغدو الغناء مستحبًا . وكذلك الضرب على الدف . لكن ماذا نقول في الآية ﴿ وَمَنْ شَرِّفَ النَّفَاثَاتِ فِي الْعُقْدِ ﴾ ؟ هل يمكننا الزعم أن القرآن يحرم كل فن وثقافة يلهيyan المؤمن عن عبادة ربه ؟ لتمثل موقفه من الشعر والشعراء . فنلاحظ من جهة أنه يدفع عن النبي ﷺ اتهامه بالشعر : ﴿ وَمَا عَلِمْنَاهُ  
الشِّعْرَ ﴾ ، ﴿ وَمَا هُوَ بِقُولِ شَاعِرٍ ﴾ ؛ ونلاحظ من جهة ثانية أنه ينقد الشعراء  
بقوله : ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَبعُهُمُ الْفَارُونَ ﴾ ، وفي هذا تحديد لنوع الشعر  
المحمر ، أي المخالف للدين وأحكامه وأغراضه . والحال ، فكيف يمكن  
الافتراض أن القرآن يبيح الشعر ؟ إنه يبيحه كأدلة لخدمة الدين ويحرمه كأدلة  
من أدوات الثقافة الإنسانية المتحررة من كل قيد . وهذا الموقف مماثل لموقفه  
من العقل والعلم والمعرفة ، كما أشرنا وكما سنرى .

د- من الثابت أن قاعدة الحلال والحرام ، المرتكزة إلى المقدس والمدنس ، تبدو فاعلة في كل مضامير الفكر الاعتقادي وفي كل مواقفه . وقبل الخوض في جدلية العلم والمعرفة ، لا بد لنا من توضيح بعض المواقف الأولية وبعض المدارك . إن العلم بنظر القرآن إلهي ، واحد ، وهو علم من الله لآدم والأنباء : ﴿وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا﴾ ، (البقرة ، ٣١) ، ﴿قَالَ: يَا آدَمَ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ؛ قَالَ: أَلَمْ أَقْلِ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تَبَدُّونَ وَمَا كَتَمْتُونَ﴾ ، (البقرة ، ٣٣) . كما أن العلم يوحى به إلى المرسلين فيتعلمون ما كانوا جاهلين ؟ أي أن العلم تعليم بالوحى . وتمتاز المعرفة البشرية بأنها وليدة الصراع والاكتساب ، يتغاذبها الباطن والظاهر ، الإخفاء والإظهار ، الإعلان والكتمان : ﴿وَقَلَّا اهْبَطُوا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌ﴾ ، (البقرة ، ٣٦) ، ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلْمَاتٍ فِي قَاتِلٍ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ . وأما المدارك القرآنية التي ينبغي إبراز حدودها الثقافية في مجال نقاشنا لجدلية العلم والمعرفة ، فمنها : أن جبرائيل هو عبد الله تارة ، والروح القدس تارة ؛ وأن إبراهيم هو خليل الله ، صديقه ، الفقير القريب إليه ؛ وموسى هو الكليم ، المخاطب لربه ، وأن عيسى هو المسيح ، ومحمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأمين ، ومنها أن الدين هو الإسلام أي الانقياد ؛ وأن الإمام هو القدوة في الدين ، والكتاب هو

الفرض ، والحكمة هي الأحكام ، والملة هي المذهب والحزب والأمة (كما أسلفنا) ، وأن الحنيف هو المائل عن الأديان كلها إلى الدين القويم ، الإسلام . والأجر هو الثواب ؛ والوجه (وجه الله) هو القبلة ، الجهة ، الكعبة ؛ وهو أيضاً الوجاهة (الوجه وج الوجهاء ، العين وج الأعيان) . وأن العقل هو الفهم ، وهو النهية (ج النهي) واللب (ج الألباب) إلخ .

وبعد ، فإن جوهر المسألة يعود إلى أن القرآن يحصر العلم بالله وحده ، ويفسح مجال التعلم للإنسان من طريق الوحي النبوي ، أي أن الإنسان لا يعي ولا يعلم بذاته . ولكنها يعرف ، ومعرفته مشروطة ليس بتاريخه ومجتمعه ، وإنما يليمانه الديني ، بالوحي (علم الله) المتزل على النبي ﷺ لتعريف البشرية . فهل هذا يعني سلبية المعرفة البشرية خارج الدين ، ويعني عبادة الجهد والصراع لاكتشافها وتطويرها ؟

● العلم لله وحده ، لا شريك له من الملائكة ولا من البشر في علمه : ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمنا ، إنك أنت العليم الحكيم ﴾ ؛ والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ ، ﴿ إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ﴾ ، ﴿ إني أعلم غيب السموات والأرض ﴾ . ﴿ يوم يجمع الله الرسل ، فيقول : ماذا أجبتم قالوا : لا علم لنا . إنك أنت علام الغيوب ﴾ ؛ ﴿ قل إنما العلم عند الله ﴾ ، ﴿ وعنه مفاتيح الغيب لا يعلمه إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمهها ولا جبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ . ﴿ وسع ربي كل شيء علمًا ﴾ . ﴿ فلا تضرروا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ .

● بيد أن العلم الإلهي يتنزّل إلى البشر من طريق الوحي ، ويخاطب عقولهم معلماً ومرشدًا ونافدا : ﴿ كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ﴾ ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ﴾ ، ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ ؛ ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ ؛ ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجيئي من رسلي من يشاء ﴾ ، ﴿ فاتقوا

الله يا أولي الألباب . . . » ، « أفلأ تعقلون » ، « قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون » » . . . لقوم يفهون » « كذلك نفصل الآيات لقوم ينفكرون » ، « إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون » ، « لأولي النهى » ، « . . لقوم يتقون » . « ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » . « وقل رب زدني علماً » .

● بعد هذا التوكيد على عقل البشر وعلمهم وفهمهم وتفكيرهم وإيمانهم وتقواهم وتذكيرهم ، وطلبهم المزيد من العلم ؛ يتقد القرآن المعرفة البشرية القائمة على باطن وظاهر ، ويعبد التوكيد على أن علم الله شامل مطلق ، وأن علم الإنسان مرهون بعلمه: « يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك » ، « يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون » ، « انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أئم يوفكون » ، « ذلك بأنهم قوم لا يعقلون »؛ « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، وأكثرهم لا يعقلون » ؛ « انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم يفهون » « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا . . . قل فللهم الحجة البالغة فلو شاء لهذاكم أجمعين » ، « والله أخر جكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار لعلكم تشکرون » ، « وما أتيتم من العلم إلا قليلاً » .

● وإذا جادل الإنسان العاقل بمضامين هذا الفكر الاعتقادي ، فهو إما أن لا يحظى بجواب واضح وإما أن يتهم ويُدان بشكل قاطع : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبَع كل شيطان مُرِيد » ؛ « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » ؛ « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيمة بما كتم فيه تختلفون » ، « من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ، ذلك الخزي العظيم » .

## ٢ - الحلال والحرام :

يحدد القرآن أحكام الحلال والحرام ، ولكنه لا يقدم لهما تفسيراً آخر سوى الأمر الديني . فهل يمكننا أن نجد ، وراء هذا الأمر الديني ، علة إجتماعية أو

سبباً إقتصادياً أو دافعاً ثقافياً؟ هنا تطرح أيضاً مسألة الترابط الجدلية بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلقاته الاجتماعية . فالحيازة الخاصة للأرض ، للمواشي ، في المجتمع الزراعي - الرعوي ، يمكن اعتبارها سبباً لعادة التحرير ، ولظهور حق ملكية الغير ، الملكية الخاصة التي أنجبها التحرير الديني وأحل انتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمتاجرة إلخ . على أنه يمكن الافتراض كذلك بأن اكتشاف الزراعة وأدوات الإنتاج وتقسيم العمل ، دعا من الوجهة الإقتصادية إلى إقامة الملكية الزراعية الخاصة ، سواء في شكل الحيازة أم في شكل الإقطاعية أم في شكل التملك المحسن . وحين دعا القرآن اعتبار الأرض ملكاً لله ، فإنه لم يلغ الملكية الخاصة ، وإنما أعاد إليها أصلها الديني الصرف ، عند العرب ، حين ظهرت ربما لأول مرة في شكل الحرَم . وهناك علة إجتماعية تنطوي في مسألة الحال الجنسي والحرام الجنسي . فوراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ إجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب ؛ وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال . وأخيراً ، ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحرير ، منها مفهوم الدناسة ومفهوم القدسية ، باعتبارهما من مكونات الأخلاقية الإجتماعية لدى عرب ما قبل القرآن . فما هو ، بالتحديد ، المغزى التاريخي لظاهرة التحليل والتحرير ؟ هل هو مغزى إقتصادي ، طبقي ، ثقافي ؟ أم هو مغزى ديني ، منزَل ، لا جدال فيه ولا سجال ؟

إن الدين بوصفه ، نتاجاً من نتاجات العمل البشري في التاريخ ، لا يتنافى على مستوى تفسير هذه الظاهرة ، مع إمكانات التفسير العقلاني لها ففي القرآن مرونة كبيرة في تناول مسألة التحليل والتحرير ، باعتباره مسألة خطيرة تمس مباشرة عادات العlab وعلاقاتهم الإجتماعية ، وحالتهم الثقافية والاعتقادية .

أ- فمن جهة أولى يقدم القرآن صورة عن مفهوم الحال المطلقاً ؛ وهذا ما يتبدى من مضمون الآية : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مَا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا .. ﴾ ، (البقرة، ١٦٨) . وهذا التحليل على إطلاقه يتلاءم مع التصور الفطري ، البدئي ، لتعاطي العربي القديم مع نتاج أرضه .

ومن جهة ثانية يتخذ القرآن موقفاً مؤقتاً هو بين التحليل والتحرير ، من مسألة

ألعاب الناس (عادة الميسر) وشرابهم (تعاطي الخمر) ؛ فيميل إلى إدانة الميسر والخمر دون تحريمها (ومنافع للناس) ودون تحليلهما (إثم كبير) ، ولكن مع التأكيد على أن إثمهما أكبر من نفعهما ، كما في الآية : ﴿ يسألونك عن الخمر والميسير . قل فيما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾

وأخيراً يحدد القرآن مفهوم الحرام المطلق ، الحرام الذي لا يقبل التحليل قطعاً ، كما تقول الآية : ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل به لغير الله ﴾ ، (البقرة، ١٧٣) ، أي أن التحريم المطلق يشمل من ناحية ما هو غذائي كاللحم والدم الكريهين ، ويشمل من ناحية ثانية ما هو اعتقادى - كالأهلال لغير الله ، أي رفع الصوت وقت الذبح بصيغة أخرى غير صيغة « الله أكبر » مثلاً - أي ما هو متعلق بالاعتقاد الديني .

ب - على أن الآيات القرآنية تكتشف جوانب شتى من ظاهرة الحلال والحرام : مثل الانقسام الإجتماعي وتحديد العلاقات ، والتحريم الزراعي والإقتصادي ، وأخيراً تحليل الجنس وتحريمه .

١ - أشرنا فيما سبق إلى أن القرآن يعتبر الرزق من لدن الله . لكن كيف انقسم هذا الرزق الإلهي إلى مقدس ومدني ، محروم ومحلل ؟ ربما يكون هذا الانقسام في رأي البعض من دلائل التحولات في الشائج الإجتماعية ومن عقابيل الانقسام الإجتماعي ذاته ؛ وربما يكون في رأي البعض الآخر من آيات الله وأحكام شريعته وحسب ، كما تقول الآية : ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً... ﴾ ، بمعنى أن مثل هذا الانقسام هو من هدي الله ووحيه ، وليس من اختيار البشر أنفسهم . فعلة الحرام والحلال الإلهية ، ولكنها تقبل إمكان التغير : ﴿ وَلَا حَلَّ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حَرَمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ (آل عمران ، ٥٠) ، ولكنه تغيير بأمر إلهي : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيَّبَاتَ مَا أَحَلَ اللَّهُ لَكُمْ ... ﴾ أو ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَارَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرُ الْحَرَامُ ﴾ . يبقى أن جدلية الحلال والحرام لا تعود إلى البشر ولا إلى سياق سيرورتهم الإجتماعية ، هي في نظر القرآن ، وإنما تعود إلى الله وحده . وهو الذي يقسم ، أيضاً ، الزمن إلى قدسي ودنيوي ، محروم ومحلل : ﴿ الشَّهْرُ

الحرام بالشهر الحرام ، والحرامات قصاص ﴿ وإنما النسيء زيادة في الكفر ، يُصلِّبُ به الذين كفروا ، يحلُّونه عاماً ويحرّمونه عاماً ليواطئوا عدّة ما حرم الله ، فيحلُّوا ما حرم الله ، زَيْنَ لهم سوء أفعالهم . . . ﴾ .

٢ - إن الناس في مجتمعهم اعتادوا بحكم تغيراته وتغييراتهم ، على الانتقال من الحلال إلى الحرام ، ومن الحرام إلى العلال . فإذا الإنتاج الزراعي والرعوي تتعدد العادات الاجتماعية وتتبدل هي ومحمولاتها الثقافية . فمن يتبع الخمرة لا بد أن يعتاد على شربها ، وإلا فكيف أنتجوها ولماذا ؟ إن القرآن لا يدين إنتاجها ، وإنما يحذر من تعاطيها ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ ، ثم يحرّمها إطلاقاً ، فهي ليست من الطيبات الحلال : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم . قل : أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح . . . ﴾ ، ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات وطعم الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعمكم حل لهم ﴾ ، ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا آمنوا وعملوا الصالحات . ثم اتقوا وأمنوا . ثم اتقوا وأحسنوا . والله يحب المحسنين ﴾ ؛ ﴿ وأحل لكم صيد البحر وطعمه متاعاً لكم وللسيارة . . . ﴾ . وفي مقابل هذا التحليل للإنتاج الزراعي ، يحرم القرآن بعضًا منه : ﴿ حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ، والمخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبب إلّا ما ذكيتم ، وما ذبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأذلام ذلكم فسق اليوم ، يشّن الذين كفروا من دينكم ﴾ ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأئتم حُرُمَ ﴾ ، ﴿ وحرّم عليكم صيد البر ما دمت حُرُمًا ﴾ ، ﴿ إنما حَرَّمَ عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، فمن اضطرَّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم ﴾ . وكذلك ينقض القرآن بعض عادات العرب التحريرية ، في قوله : ﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام . . . ﴾ . أما التحليل والتحرير في المضمار الاقتصادي ، فيقتصر على نحليل التجارة وتحريم الربا (البقرة ، ٢٧٥) ، وعلى الوفاء بالعقود : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ . وعلى تحريم الميسر ، شقيقة الربا ، مع الأنصاب والأذلام .

٣ - يحرم القرآن التعاطي الجنسي في مواقف الحج ﴿ فمن فرض فيهن الحج فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ ، ويشدد على التطهير بالماء

بعد الجنس ﴿ وإن كتم جُنباً فاطهروا ﴾ ، وعلى تحريم الفواحش : ﴿ قل إنما حرم ربكم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق .. ﴾ ، ﴿ ولا تقتلوا أولادكم من إملأق ، نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ . وأحل للرجال الجنس لقاء أجر : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات ... والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذني أخذان .. ﴾ .

### ٣- الترغيب والترهيب :

يعد القرآن في آن واحد إلى ترغيب الناس بشواب الآخرة إذا آمنوا وأطاعوا ، وإلى ترهيبهم بالقمع ( النار ) إذا أثموا وكفروا . فلا إيمان بلا ثواب ، ولا إثم بلا قمع . وهذه المثنوية مبدئية ، ولكنها قابلة للتبدل الجدلية ، سواء بالرجوع عن الكفر إلى الإيمان ، أم بالتوبية والاستغفار من « الغفور الرحيم » . فهل هذا يعني أن القمع هو العلاج الوحيد للإثم الديني ؟ وماذا يبقى للدور الإقناع على مستوى الفكر الاعتقادي ؟

أ- من الواضح أن الترغيب القرآني ، الوعد بالجنة والخلود ، يؤدي على مستوى الاعتقاد الديني إلى تمثل نمط من الثواب والأجر ، يمكن وصفه بالنمط الفردوسي . لكن ، هل نجد أساساً زراعياً - رعوياً وتجارياً ، لمثل هذا النمط ؟ وهل له صلة ، مع نقشه ، النمط الجحيمي ، بالمجتمع العبودي ؟

يقدم القرآن تصوراً متعددًا للجنة . فهي بالغة الاتساع ، شاملة للسماء والأرض معاً ، وكأنها الكون بمعنى الاتساع وأيضاً بمعنى الوجود : ﴿ وجنة عرضها كعرض السماء والأرض ﴾ ، (الحديد، ٢١) . ومن الواضح مغزى السماء والأرض وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع الزراعي وإلى العربي القديم . ويبدو وصف الجنة - أو الجنات - بالغ الأثر في النفوس : ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً ، قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ، وأنتوا به متشابهاً ولهم فيها أزواج مظہرة وهم فيها خالدون ﴾ . فالماء الذي أشرنا إلى دلالته الرمزية يعود

هنا مع رمز (الأنهار) ، ويأخذ شكل الحياة ومادتها الإقتصادية (الرزق) ويتسع ليشمل (الأزواج المطهرة) ويتوسّع بالخلود . أليست هذه الأوجه الكبرى لمسألة الحياة الزراعية ؟ إن القرآن يعيد التذكير والترغيب بهذا النمط الفردوسي ، هذه النعمة الإلهية . ﴿ يَا بْنَ إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ ، وَإِيَّاهُ فَارْهُبُونَ ﴾ ، ﴿ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَلَّتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ . ويصف القرآن المؤمنين تصنيفاً لونياً (الوجه الأبيض) لتمايزهم عن اسودت وجهوهם من الكفر : ﴿ وَأُمَّا الَّذِينَ ابْيَضُتْ وِجْهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ . ثم تبرز أهمية وزن الأعمال يوم الحساب الأخير : ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَ الْحَقِّ ، فَمَنْ ثُقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ ؛ ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسْنَى وَزِيَادَةٌ ، وَلَا يَرْهَقُ وِجْهُهُمْ قَتْرٌ وَلَا ذَلَّةٌ ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ . والمؤمنون أولياء بعضهم البعض ، تجمعهم طاعة الله ورسوله ، وتنتظرون الجنّة : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمَنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (الْمَالُ ، ثُمَّ بَيْتُ الْمَالِ) وَيَطْبِعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ . . . ﴾ ، ﴿ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتَغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مَا رَزَقَنَاهُمْ سِرًا وَعَلَانِيَةً وَيَدِرُؤُنَ بِالْحَسْنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَقِبَى الدَّارِ ﴾ . ويدو أن القرآن يوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، مؤكداً على ثواب الآخرة : ﴿ اللَّهُ يُبَسِّطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُقْدِرُ ، وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ ﴾ . ﴿ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ مِّنْ ذَكْرِ أَوْ أَنْثِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، فَلَنُحِينَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنُجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ . ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ لَعْبٌ ، وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ - أي الحياة الحقيقية ، الدائمة ، الأخيرة ، ليست في هذه الدنيا ، وإنما في سوهاها : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ .. لَهُمْ جَنَّاتُ عِدْنٍ . . . ﴾ . فتتجدد الحياة الطيبة هو أجر المؤمن ، والإيمان أفضل تجارة روحية للإنسان - إذا حاز التعبير - : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ، وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمَنَاتِ ، وَالْقَاتِنِينَ وَالْقَاتِنَاتِ ، وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ ، وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ ، وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ ، وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ ، وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ ، وَالْحَافِظِينَ فَرِوْحَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ،

والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجرأً عظيماً ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ، وَيَنفَقُونَ مِمَّا رَزَقَنَاهُمْ سِرًا وَعَلَانِيةً ، يَرْجُونَ تِجَارَةً لِنَبْرَوْرٍ ، لِيُوفِيهِمْ أَجْوَرَهُمْ ، وَيُزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ، إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴾ .

ب - أما الترهيب، أو القمع، فهو عقاب الآثمين دينياً، الجانحين عن الحق إلى الضلال : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ، فَأَنَّى تُصْرِفُونَ ﴾ . ويظهر القمع الترهيفي في نمط آخر هو : النمط الجحيمي . نمط استمرار عذاب الإنسان وألامه الذي بصورة القرآن على هذا النحو : ﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحَجَارَةُ أَعْدَتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ . لكن هل نجد صلة نقيمها بين عذاب القيظ الصحراوي وبين العذاب الجحيمي بالنار ، بالحرارة؟ لا نود الاسترسال في أسطورية النار عند العرب ، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مخافة الإنسان من الموت بالنار أو بالدم ، وأن ترهيبه بهما أو بها وحدها كافٍ لتمتعه وزجره : ﴿ يَوْمَ تَبَيَّضُ وُجُوهٌ وَتَسُودُ وُجُوهٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدُتْ وُجُوهُهُمْ ، أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذَوَّقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُتِّبَتْ تَكْفِرُونَ ﴾ . وهنا نتساءل عن معنى الآية : ﴿ لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ ﴾ ، بينما تقول آية أخرى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نَصْلِيهِمْ نَارًا كَلَمَا نَضَجَتْ جَلُودُهُمْ بِدُلُنَاهُمْ جَلُودًا غَيْرَهَا ، فَلَيَذَوقُوا الْعَذَابَ ﴾ . إذن يمتاز الكافر ، ذو الوجه الأسود يوم القيمة ، بالخشارة والخسران : ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسَرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ ، ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بِعَضِّهِمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ ، وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيهِمْ ، نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ، إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ . فالكافر المنافق ، هو المثنوي المزدوج كالنفق ، له وجه وله قناع . وإنم النفاق عقوبته القمع الشديد : ﴿ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ ، جُزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرَهِقُهُمْ ذَلَّةٌ ، مَالِهِمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أَغْشَيْتُ وُجُوهَهُمْ قَطْعًا مِنَ اللَّيلِ مُظْلَمًا ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ؛ ﴿ رَبُّنَا أَطْمَسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدَّ عَلَى قُلُوبِهِمْ ، فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرُوا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴾ ؛ ﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَا إِنْسَانًا مِنَا رَحْمَةً ، ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُؤْسِ فَكُورٌ . ولَئِنْ أَذَقْنَا نَعْمَاءً بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسْتَهُ لِيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي ، إِنَّهُ لَفَرْحَ فَخُورٌ . إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ .

فكان الكافر هو اليؤس الكافور تارة والفرح الفخور تارة ، وأما المؤمن فهو خارج اليأس وخارج الفرح الدنيوي . وإذا كان الفرح في الدنيا بالمال وبالبنين ، فإن الآخرة لا ينفع فيها مال ولا بنون . والمؤمن يدرك ذلك ، خلافاً للكافر : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كُسْرًا بِقِيَمَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانَ مَاءٌ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْهُ فَوْهَ حَسَابًا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ . أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكدر يراها . ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ . وكأن النور ثواب المؤمن ، والنار عقاب الكافر : ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحاطَ بِهَا سَرَادِقَهَا ، وَأَنْ يَسْتَغْشِيُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمَهْلِ يُشْوِي الْوِجْهَ . بَئْسَ الشَّرَابُ وَسَاعَتُ مَرْتَفِقًا . . .﴾ ؛ ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مَجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾ ؛ ﴿يَوْمَ نَحْشِرُ الْمُتَقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا . وَنَسُوقُ الْمُجْرَمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا﴾ .

ج- إن أحكام الإيمان والكفر ، الحلال والحرام ، تبرز معها إذن نمطاً فردوسياً ونمطاً جحيمياً ، أحدهما أجر وثواب وثانيهما إثم وقمع . غير أن القرآن يفسح في المجال لأصحاب الأعراف ، أي لمن تساوت حسناتهم وسيئاتهم في الدنيا . وكان الأعراف سور أو بربخ بين الجنة والنار ، بين الثواب والقمع ؛ ويشدد في الآن ذاته على مضاعفة الحسنات والتتمثل في المعاقبة على السيئات : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها وهم لا يُظلمون » ، « فعند الله ثواب الدنيا والآخرة » ، « فتأتكم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة » ؛ « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهم ، وللدّار الآخرة خير للذين يتقوّن . أفلّا تعقلون؟ » . « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص (أي المماثلة) في القتل : الحر بالحر والعبد بالعبد والأئشى بالأئشى » ، (البقرة، ١٧٨) .

#### ٤ - الجهاد والاستشهاد :

الجهاد هو القتال حتى الاستشهاد في سبيل التوحيد الديني أو الاعتقادي ، وفي سبيل التوحيد القومي أو الاتحاد الاجتماعي . وهو انتقال بالدين من التشhir الفكري والعلقة الثقافية إلى الممارسة النضالية والعلقة الاجتماعية .

وما الإسلام سوى متعدد ديني وقومي (للأقوام والشعوب) في النهاية ، ولكنه في منطقه العربي واجه بالجهاد ، إلى جانب الدعوة ، الانقسام الاعتقادي والسياسي والقومي لدى عرب الجزيرة . فما هي الصلة الجدلية بين الجهاد والاستشهاد ؟

أ - ليس النبي العربي ﷺ مبشرًا ونذيرًا وحسب ؛ إنما هو أيضًا مقاتل شعبي إذا أحسنا التعبير : « يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال ، إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفًا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون . الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفًا ، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ، والله مع الصابرين » . فدور النبي ﷺ كمحرض على القتال الشعبي لا ريب فيه ولا لبس ، وكذلك قدرة المقاتلين المؤمنين على القتال والانتصار بواحد مقابل عشرة تارة ، وبواحد مقابل اثنين تارة أخرى . وهذا التحرير يصنف القتالي يستهدف صد العدوانية على إطلاقها : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . وبين القرآن أن المجاهدين يتخوفون من القتال ، ولكن القتال مقدر عليهم وهو خير لهم : « كُتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » . ثم يعلّمهم أدب الجهاد وفن الحرب بقوله : « وَدِ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَفَلَّوْنَ عَنِ الْأَسْلَحَتِكُمْ وَأَمْتَعْتُكُمْ فَيُمْلِئُونَ عَلَيْكُمْ مِيلَةً وَاحِدَةً . وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بَكُمْ أَذى مِنْ مَطْرٍ أَوْ كَتْمٍ مَرْضِيٍّ ، أَنْ تَضَعُوا أَسْلَحَتِكُمْ ، وَخُذُّلُوا حَذْرَكُمْ . . . » ؛ « وَجَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِه . . . » . ويقيس الصدق الديني بمقاييس الجهاد وردع الباغي : « وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » ؛ « وَإِنْ طَائفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِيِّ ، فَقَاتَلُوا الَّتِي تَبَغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاقْسُطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ » .

ب - يعتبر القرآن أن اختيار الجهاد هو الاختيار الأفضل والأجدى : « يا أيها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله ورسوله ، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ، ذلك خير لكم إن كتم

تعلمون». فالمقاتل له منزلة إجتماعية كبيرة في الإسلام : «فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلّا وعد الله الحسن ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرًا عظيمًا». وإذا استشهد المقاتل فله الخلود والحياة الأخرى الدائمة : «يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلة إن الله مع الصابرين». «ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياه ولكن لا تسعرون»؛ «والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسناً وإن الله لـهـ خـيـرـ الرـازـقـينـ»، «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحـيـاءـ عندـ ربـهـمـ يـرـزـقـونـ».

## ٥ - المال والتجارة :

يدعو القرآن لعبادة الله ، ويدين عبادة المال . فال العبودية لله وحده ، لكن لماذا استلهم البشر في حياتهم الإجتماعية العبودية الإقتصادية ، ومنها عبادة المال ؟ «كان ماركس قد أدخل مفهوم «عبودية السلعة» التي تعتبر «عبودية المال» إحدى حالاتها الخاصة». وعلى سبيل المثال كتب جان - جاك غوكس — (J.J. Goux) قائلاً «أن ما «يُعبد» في المال هو هذا التجريد ، هذا الأصطناع الكلي للرمز ، هذا الكمال المغلق لنظام ونسق عبودي . وهذا الاستلاب المزدوج [ بمعنى الحرمان من الوعي ] يعود أصله إلى واقعة أن علاقات الإنسان مع أنداده أو مع محبيه الطبيعي إنما يتوسطها نسق من الأغراض التي أنتجها آخرون واستعملتها بالدرجة الأولى طبقة متميزة »<sup>(١)</sup> . غير أن القرآن الكريم لا يدين عبادة المال من وجهة طبقية ، إجتماعية ، وإنما يدينه من وجهة دينية خالصة ، بمعنى أن عبودية المال تلهي البشر عن عبادتهم لله ، أو تتوسط بين الله وبينهم ، فتؤدي إلى عبودية مزدوجة تارة ، أو إلى عبادة المال دون الله تارة ثانية : فيحدد القرآن دور «النساء والبنين والمال» على النحو التالي : «المال والبنون زينة الحياة الدنيا». ومخافة هذه الزينة المعادية للدين ، يبسط القرآن الموقف من المال والتجارة على شاكلات شتى :

أ - يدين القرآن ، من الوجهة الاعتقادية ، ما يمكن تسميته بتجارة

ATTALI Jacques et GUILLAUME Marc: L'Anti - économique, P.U.F., Paris (1) 1974. p. 145.

الكافرين : « أولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى ، فما ربحت تجارتكم وما كانوا مهتدين » ، ( البقرة ، ١٦ ) ؛ « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالأخرة ». ويدعوهم إلى الإقلاع عن هذه التجارة بقوله : « ولا تلبسو العرق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون » ، « ولا تشرتوا باياتي ثمناً قليلاً » ، ( البقرة ، ٤٢ - ٤١ ) . ويبيّن موقفه من المال والثروة : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ؛ ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب » ، ( آل عمران ، ١٤ ) . ويدعو الناس إلى الابتعاد عن المال الحرام : « وآتوا اليتامي أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً » .

ب - يميز القرآن بين الربا والتجارة ، محرماً الأول ، محللاً الثانية . ويصف المرابين وصفاً استنكاريأ صريحاً : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ... ». ثم ينتقد الربا ويؤيد الصدقة : « يمحق الله الربا ويربي الصدقات . » ؛ ويدعو إلى التخلّي عن الربا ، وإن فإن رؤوس أموالهم ستكون عرضة للخطر : « وذرموا ما بقي من الربا إن كتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا ، فاذدوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، لا تظلمون ولا تُظلمون » . ويصل القرآن إلى موقف من التنبية إلى مخاطر أكل مال الحرام سواء بالربا أم بالتجارة ، ولكنه لا يحسّ موقفه من صراع الأغنياء والفقراء : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » ؛ « ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهם أو وزنوهم يُخسرون » ؛ « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم ... » ؛ « ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف » .

#### ٦ - العجز البشري والاعجاز الإلهي :

إن الاعتقاد بالعجز البشري عن الخلق يقابله ، دينياً ، اعتقاد مطلق بالإعجاز الإلهي . مما يعجز المخلوق عنه ، يكون الخالق قادرًا عليه وحده . وما يفعله الإنسان من أفعال خارقة ، من معجزات ، لا يعود إليه . دينياً ، وإنما يعود إلى

أمر الخالق وتدبيره . فيظهر في القرآن الكريم آيات تدل على عجز الناس ، كما لاحظنا ذلك سالفاً ؛ وأيات أخرى تدل على إعجاز الخالق بواسطة الأصفياء من مخلوقاته . فالاعتقاد بالعجز البشري هو ، إذن ، الحامل على الاعتقاد الديني بالإعجاز الإلهي . ونمثل على ذلك بما يلي :

أ - ما لا يستطيعه الإنسان إلا بأمر إلهي ، يعتبر إعجازاً . فالقرآن بحد ذاته معجزة من حيث هو وحي ، ولولا هذه المعجزة لما ترفع الإنسان إلى النبوة . وفي القرآن لا تخلو سورة من آيات الإعجاز الإلهي : معجزة عبور البحر ، معجزة انحباس الماء ، معجزة العصا - الحياة ، معجزة الكلام مع الرب ، إلخ .

● إن عبور البحر بشكل غير مألف هو معجزة إلهية تسحب على نبي وقومه : «إذ فرقنا بكم البحر وأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تتظرون» .

● وإن انحباس الماء بضررها عصا لا يكون إلا بمعجزة إلهية ينفذها نبي ليبرهن لقومه على قدرة الله : «فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً ، قد علم كل أناس مشربهم ، كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثروا في الأرض مفسدين» .

● أما العصا التي ينجس الماء من ضررها الخارقة ، فإنها تتحول أيضاً إلى حية تسعي : «قال : القها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعي» ، «والق ما في يمينك تلتف ما صنعوا ، إنما صنعوا كيد ساحر ، ولا يفلح الساحر حيث أتي» .

● ويعتبر موسى محظياً بكونه كليم الله ، ولكنه يكلمه ولا يراه - وهذه معجزة أيضاً : «ولما جاء موسى لملاقاتنا وكلمه ربه : قال : رب أرنى أنظر إليك . قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى صاعقاً .» .

ب - نلاحظ أن المعجزة ، المتنزلة على البشر بأمر إلهي ، لا تكون لغير الأنبياء - من خلق آدم وعلمه الأسماء ، إلى نوح والطوفان ، ومعجزات موسى ويوسف ، وإسراء محمد ﷺ ، ومعجزات زكريا ومريم ، وإبراهيم وداود وسليمان إلخ . ولكنها تكون أيضاً معجزات على البشر : من خلقهم إلى

معجزة المسخ ومعجزة الكهف إلخ . وتأتي معجزة الرؤيا دليلاً على نبوة يوسف ، واصطفائه وإعلانه على البشر إجتماعياً : « وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف ، وسبع سبلاط خضر وأخر يابسات ... » ، فيعجز عن تفسير رؤيا الملك ، ما خلا يوسف الذي يقول : « قال تزرعون سبع سنين دأباً ، فما حصدتم فذروه في سبلة إلا قليلاً مما تأكلون . ثم يأتي بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يعصرون » . وبهذا التفسير للرؤيا ، ارتقى يوسف إلى مرتبة إجتماعية ما كان ليعرفها لو لا اصطفاؤه بمعجزة .

ج - كما أن الطوفان يتخذ شكل الإعجاز الإلهي ، إذ أنه أوحى إلى نوح ليكون مستعداً للخلاص مع المؤمنين من قومه على سفينته النجاة . وبعد الطوفان تكتمل هذه المعجزة : « وقيل يا أرض أبلغي ماءك ويا سماء أقلعي . وغيض الماء وقضي الأمر ، واستوت على الجودي ، وقيل بعدها للقوم الظالمين » . فالطوفان ما كان ممكناً لو لا أمر الله للسماء والأرض ، وكذلك ما بعد الطوفان ، وهذا ما يعجز عنه البشر ، ويغاثونه قدرأً عليهم .

د - إن القرآن معجزة إلهية منزلة على النبي محمد ﷺ . وكذلك إسراؤه ومراججه إلى السماء : « سبحان الذي أسرى بعده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركتنا حوله لنريه من آياتنا ، أنه هو السميع البصير » .

ه - وتمتد المعجزة الإلهية من تحويل دور العناصر ، الماء والهواء والتراب كما رأينا ، إلى دور النار المحرقة ، التي تتحول مع إبراهيم إلى برد وسلام : « قلنا يا نار كوني بربداً وسلاماً على إبراهيم » .

و - كذلك فإن الإنجاب البشري يبدو أمراً عادياً ، ولكنه يغدو إعجازاً إلهياً في حالي يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم : « وكانت امرأتي عاقراً فهبت لي من لدنك ولينا » ، « يا زكريا إنا نشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميأً » ، « قال رب أني يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيأً . قال : كذلك قال ربك ، هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » . « قالت أني يكون لي غلام ولم يمسني بشر ولم أك بغيأً . قال كذلك قال ربك هو على هين ، ولن يجعله آية للناس ورحمة منا وكان

أمراً مقضياً ﴿ . . ما كان الله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾ .

ز - في القرآن أشكال أخرى من المعجزات ، مثل معجزة الجبال والطير : ﴿ وسخرنا مع داود الجبال يسبّحون والطير ، وكنا فاعلين ﴾ ، ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة ، وهي تمر مسر السحاب ﴾ . ومثل معجزة الريح والدابة الناطقة : ﴿ ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها ، وكنا بكل شيء عالمين ﴾ .

ح - أشرنا في فصل سابق ، جدلية الخلق والطبيعة ، إلى اعتبار الخلق والحياة والموت والنشور ، أمراً إلهياً ، يعجز عنه البشر . ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على سبيل التبيان : ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تتشرون . ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتكنُسو إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين . ومن آياته مناكم بالليل والنهار . . . ﴿ ؛ ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحيناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب ، وفجّرنا فيها من العيون . ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ، أفالاً يشكرون . سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون ﴾ ؛ ﴿ وآية لهم الليل نسلح منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجري لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالمرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في ذلك يسبحون ﴿ ؛ ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحبي الموتى إنه على كل شيء قادر ﴾ ؛ ﴿ ويوم يُحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ، وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴾ .

يضاف إلى معجزة الخلق بأشكالها المتعددة المذكورة ، معجزة الكهف : ﴿ فضربنا على آذانهم في الكهف سنتين عدداً . ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين

أحصى لما لبوا أمداً». وكذلك معجزة مسخ البشر ، عقاباً لهم على إثمهم الديني : «فَلِمَا عَتُوا عَنْ مَا نَهَا عَنْهُ، قُلْنَا لَهُمْ: كُونُوا قَرْدَةً خَاسِئِينَ». طبعاً هذا قمع للإنسان ، المخلوق في أحسن تقويم . فإذا به يغدو موضوعاً سليماً للإعجاز الإلهي ، إذ أن المسخ هو إلغاء للإنسان كذات وهو نقيس العقل : «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقَرْدَةَ وَالخَنَازِيرَ» ، وهو إسقاط لمقام الإنسان وكتب لكرامته : «قُلْ: كُونُوا حَجَارَةً أَوْ حَدِيدًا».

ومن الواضح أن القيامة والجنة والنار ، وهي من آيات الغيب ، هي أيضاً من معجزات الخالق ؛ لكن كيف يمكن تفسير ظاهرة النمط الشيطاني المناقضة للنمط الإنساني في القرآن ؟

#### ٧ - النمط الإنساني والنمط الشيطاني :

يبدو أن الإنسان مدعو اعتقادياً للختار بين نمط - إلهي إنساني وبين نمط شيطاني - إنساني ، وكأن صراعاً ما يدور بين الله والشيطان حول الإنسان . ويبدو أن النمط الإنساني الصرف ، بما هو استقلال تام عن الاعتقاد في النمط الإلهي ونقيسه النمط الشيطاني ، إنما ينطرب بديلاً جديلاً لصراع هذين النمطين الغبيين . فأين يقف القرآن من ذلك ؟

يبز القرآن ما معناه أن النمط الإنساني ظهر بمحاذاة النمط الشيطاني ، وفي حضرة الإله بالذات : «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا إِلَّا دَمَ اسْجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسُ أَبِي وَاسْتَكَبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». فهل يمكن الاستنتاج الآني بأن النمط الشيطاني أو الأبليس ، بمعنى اليأس ، ما هو إلا وليد تمرد قسري ، مقدر لإبليس من بين الملائكة ؟ لكن ما هي صلة هذا النمط بالنمط الإنساني أو الأدمي ، وما هو موقع النمط الإلهي من الوجهة الاعتقادية ؟ تقول الآية : «وَلَقَدْ عَهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنْسِي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْمًا». وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لأدم فسجدوا إلا إبليس أبي . فقلنا : يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى . إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحي . فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدللك على شجرة الخلد وملوك لا ينبلج . فأكلها منها ، فبدت لها سؤاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغو . ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى» .

إذن يشترك آدم وإبليس في فعل التمرد ، أي بمخافة النمط الإلهي ؛ ويفترقان بأن النمط الإنساني متقلب بين المعصية والطاعة ، المفر والإيمان ، وبالتالي بين النمط الشيطاني والنمط الإلهي .

ولا يبقى الشيطان مفرداً في إبليسيته ، ولا آدم مفرداً في آدميته . إذ أن النمطين يتکاثران ، وتظل الأحديّة لله وحسب ، يراقب الصراع بين الناس والشياطين : « ولكن الشياطين كفروا ، يعلمون الناس السحر .. » ؟ « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم . إنما نحن مستهزئون » ، « أولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى فما ربحت تجارتكم وما كانوا مهتدين » ؟ « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدهم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليهم » . هكذا يظهر للبشر الفرقان بين النمط الشيطاني وبين النمط الإلهي ، الرحماني ؛ زتبدو النبوة الإلهية النقيضة للشيطانية الدائمة ، مدعوة اجتماعياً لإبعاد الناس عن الاعتقاد الشيطاني : « فإذا قرأت القرآن فاستعد بالله من الشيطان الرجيم » . وهذا الشيطان الرجيم ، النقيض للرحيم ، تدعوه النبوة لنبذة ولعنه - أي الابتعاد عنه وعن عبوديته : « يا أبت لا تعبد الشيطان ؛ إن الشيطان كان للرحمٰن عصياً . يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن ف تكون للشيطان ولها » . من جهة ثانية يحذر القرآن من الابتعاد عن النمط الإلهي ، ومن الانقياد وراء النمط الشيطاني : « وكان الشيطان للإنسان خذولاً » ، « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مرید » . ولكن القرآن يبين أن من البشر فئة استحوذ عليها الشيطان ، فكانت حزبه ولكن حزب الله له الغلبة : « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان ، ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » ، « ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

## ٨ - المرأة والرجل :

كانت بينة العائلة العربية ، قبل القرآن ، تقوم على تعدد الزوجات ؛ وكانت العلاقة بين المرأة والرجل ذات أشكال عدّة . ويمكّنا أن نشير بإيجاز شديد إلى مظاهر الزواج والجنس قبل القرآن ، ثم نوضح موقف القرآن منها .

أ - تعددت أشكال العلاقة الجنسية والإجتماعية بين المرأة والرجل قبل القرآن . فعرف المجتمع العربي البنية العائلية القائمة على الزواج وهو أن

يزوج رجل أخته أو ابنته لرجل آخر يعين لها صداقاً أو مهراً، ثم يتزوجها. كما عرف ظاهرة الاستبضاع ، وهو أن يقول رجل لامرأته بعد أن تظهر من الحيض « ارسل لي فلان استبضعي منه » ، لأجل نجابة الولد . وفي مقابل زواج الرجل بعده نساء ، عرف المجتمع العربي ظاهرة معاكسة : « حينما يزور رهط من الرجال دون العشرة نفس المرأة ويجامعنها ، فإذا حملت ووضعت ولداً ، أرسلت في طلبهن حتى إذا حضروا ، نسبت الولد إلى أحدهم ، ولا يحق له أن يرفض » ؛ كما شهد ظاهرة أخرى وهي « أن تتضع امرأة على بيتها راية فيدخل عليها من يريد ، فإذا أتت بولد ألحقته بأشبه الناس به » .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الزواج كان يتم في مكان إقامة المرأة ، ويعزى ذلك إلى سيطرة أفكار الانتساب للأم وزيادة سلطة المرأة الشخصية وجعل النساء يملكن حق تسرير الرجال . وأن التزعنة الفردية في مكانة مكنت بعض النساء من الظهور الإجتماعي والاشتراك في السيطرة الاقتصادية من طريق حيازة الأموال أو التجارة . وكانت المرأة الحرة لا ترتكب الزنا ، لأنها حرفة في تسرير زوجها ساعة تشاء . وكان معنى الزنا هو الاتصال الجنسي الإباحي غير المقيد إجتماعياً ، ومعنى البغاء أنه زواج يهمل الأبوة ويقوم على هدايا الرجل أو الدعاية المأجورة . فكان بعض أنواع الزواج يقارب الدعاية بمقدار ما كان يقل الاهتمام بالأبوة .

على أن مقام الأبوة كان يأخذ دوره ويعمل على مقام الأمومة فكانت تتلاشى ظاهرة « انتقال الرجل إلى بيت المرأة » ، لصالح نقضها « انتقال المرأة إلى بيت الرجل » . وكانت القرابة الرحمية ( وحدة الأبوة والأمومة ) تسقط بنمو التزعنة الفردية ، وظهور الملكية الفردية . وبعد قرن من الهجرة ، كان ما تبقى من نظام الأمومة لدن العرب قد زال تماماً ، وسيطر نظام الأبوة والملكية الفردية . وتؤكدت مفاهيم المرأة الحصان ( أي المحسنة ، غير المسافحة ) والرجل الحصان ( المحسن ، غير المسافح ) ، واستعلمت النسوة رمزاً للحسانة والمتعة الجنسية ، بالنسبة إلى المرأة على الأقل . وذلك بهدف الحفاظ على صفاء الأبوة بالنسيل والدم والملكية . فالمرأة المحسنة هي ذات الزوج الواحد Monogamie لكن إذا اعتبرنا المسافحة بمعنى الزنا ، فيمكننا الإستنتاج بأن

المسافح هو الذي يتعاطى الجنس مع أكثر من إمرأة في آن واحد polygamie سواء بقيود الزواج الإجتماعي أم بدونه (الفتيات ، السبيايا ، صغار النساء ، المتعة المأجورة في بيت المرأة ، وحتى الفاحشة مثل الزواج من إمرأة الأب ) ؟ وأن المسافحة هي التي تعاطى الجنس مع أكثر من رجل في آن polyandrie ، مثل اتخاذ الأخدان ، الأصدقاء السريين الخصوصيين .

- يبين القرآن اهتمامه بتحديد العلاقة الجنسية وتنظيمها . ويمكننا إستخراج ما يمكن تسميته أدب الجنس ، مثل قوله : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنني شتّم » ، (البقرة ، ٢٢٣) ، وهذا إبراز لحرية شكل التعاطي الجنسي ، خلافاً لما كانت تذهب إليه عادات أخرى . لكن حرية الشكل مقيدة بأدب جنسي جديد : « فاعتزلوا النساء في المحيض » ، « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » ، « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد » . ويوضح القرآن ما هو حلال جنسياً وما هو حرام بالنسبة إلى المرأة والرجل . فمن المحرّم على الرجال العلاقة الجنسية مع إمرأة الأب ، والأم والبنت والعمّة والخالة إلخ ، كما تقول الآية : « ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء » ، « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم ورباتكم اللاتي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن . . . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجتمعوا بين الأخرين » . ويشدد القرآن على دفع المال للمرأة تعويضاً لها عن الاستمتاع بها جنسياً ، كما في قوله : « فيما استمتعتم به منها فاتوهن أجورهن فريضة . . . » ، (النساء ، ٢٤) ؛ « ويستفتونك في النساء ، قل الله يفتיקم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن ، وترغبون أن تنكحهن » .

ويعود القرآن بالمسألة الجنسية إلى ما يسمى بالخطيئة التاريخية لأدم وحواء ، من « خطيئة الجنة » والهبوط « بعضكم لبعض عدو » ، إلى « خطيئة الأرض » : « وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب ، وقالت : هيئت لك . قال : معاذ الله ، إنه ربّي أحسن مثواي ، إنه لا يفلح الظالمون . ولقد همت به وهم بها ، لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنهسوء

والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين». وإلى ظهور نموذجيين للمرأة : إمرأة الشر «ضرب الله مثلاً للذين كفروا إمرأة نوح وإمرأة لوط كانت تحت عبدين من عبادنا صالحين فحانتهما» وإمرأة الخير : «وضرب الله مثلاً للذين آمنوا إمرأة فرعون . . . ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفحنا فيه من روحنا . . .». وانتهاء بإدانة القرآن للزنى والشذوذ الجنسي : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة»؛ «الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك ، وحرّم ذلك على المؤمنين»؛ «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ، فإن الله غفور رحيم»؛ «الخيثات للخيثين ، والخيثيون للخيثات ، والطبيات للطبيين والطبيون للطبيات»؛ «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم»؛ «وقل للمؤمنات يغضبن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ولipسر بن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا بعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن» . «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغnyهم الله من فضله . . .»؛ «والقواعد من النساء اللاتي لا يءجون نكاحاً ، فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة ، وأن يستعففن هير له ، والله سميع عليم»؛ «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردنا تحصناً ، لتبتغوا عرضاً الحياة الدنيا ، ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم» . وأخيراً يدين القرآن الشذوذ الجنسي ، ولا سيما اللواط : «أتأنون الذكران من العالمين . وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ، بل أنتم قوم عادون»؛ «إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء ، بل أنتم مسرفون» .

ج - بعد هذا التحديد للعلاقة الجنسية ، يلغى القرآن إشكال الزواج غير المقيد إجتماعياً ، وبالاخص يلغى حرية المرأة بالتعاطي الجنسي مع عدة رجال في آن ، ويبقى على حرية الرجال بالزواج من عدة نساء ، بقوله : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورابع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، أو ما ملكت أيمانكم» ، وتعدد الزوجات مشروط بعدل الرجل ، ويفسح له حرية الجنس مع «ما ملكت أيمانكم» : «والذين هم لفروجهم حافظون . إلا

على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ». لا يمكننا الجزم بأن القرآن يقيم الزواج على أساس الملكية العبودية أو الملكية الفردية للمرأة (الزوجة ، المملوكة إلخ) وحسب ، بل أنه يقيمه بشكل واضح جداً على أساس ديني ، له مغزاه الاجتماعي كما سترى : « ولا تنكحوا المشرفات حتى يؤمنن ، ولآمة مؤمنة خير من شركة ولو أعجبتكم ، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، ولعبد مؤمن خير من شركة ولو أعجبكم ... »، وهذا يؤكد لنا بكل وضوح أن القرآن يؤثر ، في مجال الزواج ، القياس الاعتقادي ( العبودية الربانية ) على القياس الاجتماعي والإقتصادي ( العبودية البشرية ) ؛ ولا يشترط لإتمام الزواج إلغاء العبودية البشرية ، وإنما الاتساب من البشر الأحرار أو العبد إجتماعياً ، إلى العبودية الربانية ، والتوحيد . ولهذا يشجع القرآن على الزواج من أيام المسلمين وإمائهم ، كما في قوله : « وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغفهم الله من فضله ، والله واسع عليهم ». ويدعو إلى تجاوز بعض العادات الجنسية - الإجتماعية بقوله : « وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، وما جعل أزواحكم اللاتي تظاهرن منهن أمها لكم وما جعل أدعياءكم أبناءكم ؛ ذلكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » .

ولا يكتفي القرآن بتحديد الشرط الديني ، الاعتقادي ، للزواج ؛ وإنما يتبنى حرية الطلاق ، وينظم حدوده وأحكامه : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، تلك حدود الله ، من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه .. فإذا بلغن أجلهن فامسكون بهم معروف أو فارقوهن بمعرفة واشهدوا ذوي عدل منكم ... ». « وإذا طلقتم النساء بلغن أجلهن ، فأمسكون بهم معروف أو سرحون بهم معروف .. ». « الطلاق مرتان فإمساكاً بمعرفة أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيموهن شيئاً .. ». « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعاً ... » .

د - يتجه القرآن بوجه عام إلى تساوي الذكر والأئم من حيث الأصل :

﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى. من نطفة إذا تمنى . . .﴾ ، ولكن هذا التساوي الخلقي يتبدل جتماعياً تعود (النساء شقائق الرجال) إلا بحصر المعنى . فالحقيقة أن القرآن يرمي إلى إعادة الاعتبار الاجتماعي للأنتش في آيات عدّة ، منها قوله : ﴿أَمْ لِهِ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنْوَنَ﴾ ؛ ﴿فَاسْتَفْتُهُمْ أَرْبِكَ الْبَنَاتَ وَلَهُمُ الْبَنْوَنَ﴾ . أم خلقنا الملائكة إنانا وهم شاهدون . ألا أنهم من إفکهم ليقولون : ولد الله ، وأنهم لكاذبون . اصطفى البنات على البنين ، مالكم كيف تحكمون ؟ . ﴿وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأَنْثَىٰ ظِلْ وَجْهِهِ مُسُودًاٰ وَهُوَ كَظِيمٌ . يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءٍ مَا بَشَّرَ بِهِ ، أَيْمَسِكَهُ عَلَىٰ هُونَ أَمْ يَدْسِهُ فِي التَّرَابِ ، أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ ، ﴿وَإِذَا المُؤْوَدَةُ سَلَّتْ . بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلتْ﴾ . إلخ .

وإذا كان من الواضح دفاع القرآن عن قبول الأنثى إجتماعياً ، وعن تأكيد حريتها في الزواج والطلاق ، وحقها في التملك والأجر ؛ فإن من ضروريات الموضعية إظهار التنظيم الاجتماعي للعائلة العربية من وجهاً القرآن ، والمتميز بما يليه :

- تمييز الرجل عن المرأة درجة لا نوعاً : ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرْجَةٌ﴾ .
- إخضاع المرأة لسلطة الرجل : ﴿الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتَنَاتٍ حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ ، وَاللَّاتِي تَخَافُنْ نَشُوزُهُنْ فَعُظُوهُنْ وَاهْجَرُوهُنْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنْ فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا . . .﴾ (النساء ، ٣٤) .

- تمييز الرجل عن المرأة في الشهادة (الشخصية والعقل) وفي الميراث والملکية : ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رِجَلَيْنِ ، فَرِجْلٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتَنَاتٍ حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ ، وَاللَّاتِي تَخَافُنْ نَشُوزُهُنْ فَعُظُوهُنْ وَاهْجَرُوهُنْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنْ فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا . . .﴾ ، (النساء ، ١١) . ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مَا اكتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مَا اكتَسَبْنَ﴾ ، ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونِ ، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونِ مَا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مفروضاً﴾ . وأيضاً قوله : ﴿إِنْ امْرُؤٌ هَلْكَ لِيْسَ لَهُ وَلْدٌ وَلَهُ أَخْتٌ ، فَلَهَا

نصف ما ترك ، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ، فإن كانتا اثنتين فلهما الثالثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الاثنين 》 .

- المعاملة المتميزة للرجل في عدة مستويات ، مثل قوله : « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت يجعل الله لهن سبيلاً » ؛ قوله : « فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً » ؛ « وإن امرأة خافت من بعلها نشوذاً أو إعراضًا فلا جناح عليهما أن يصلحاً بينهما صلحًا ، والصلح خير 》 .

- وضع النساء والأولاد والأموال في منزلة واحدة ، وكأنهم أعداء وفتنة للرجال المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذرؤهم » ؛ « إنما أموالكم وأولادكم فتنة .. ». إلخ .

**٢٥/٨ جدلية المجتمع والأمة والدولة :**  
لا يمكن القول أن القرآن يقدم نظرية ، أو رأياً متكاملاً بشأن جدلية المجتمع والأمة والدولة . غير أنه إذ يخاطب العرب الذين نشأ الدين الإسلامي في مجتمعهم وفي مناخ تاريخهم وحضارتهم ، إنما يتوجه إليهم تارة كأقوام وتجمعات ، وتارة كشعوب وقبائل ، مع إشارات إلى وحدتهم القومية كامة ، ووحدتهم السياسية في دولة دينية كان نشوئها يواكب تأسيس التوحيد الديني أو الاعتقادي ذاته . وعليه ، فإن طموحنا ينحصر في استخراج مكونات المجتمع والأمة والدولة كما يدعو إليها القرآن ؛ وفي التأليف الجدللي ، ما أمكن ، بين هذه المكونات التي ستفضي بوحدتها إلى قيام إمبراطورية كبيرة ، ويتناقضها إلى سقوطها أيضاً .

**١ - طبيعة العلاقات والملكية في المجتمع :**  
يبين القرآن الكريم الموصفات الأخلاقية لأدب الإجتماع وللطبيعة الإجتماعية التي يدعو لقيامها على أساس الملك الإلهي . ولقد أشرنا ، في هذا الفصل ، إلى جدلية العادات وال العلاقات الإجتماعية ، فنكتفي هنا بإبراز القواعد الأخلاقية للمجتمع العربي الإسلامي وبالنظرية الطوباوية إلى الملكيات فيه .

## أ - أدب الاجتماع والنفس :

كيف يجدر بالعرب أن يعيشوا في مجتمع ديني جديد ، بعدما كانوا قلة وتكاثروا : ﴿ واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم .. ﴾ ؟ وكيف تتحدد علاقتهم الاجتماعية الأخلاقية ؟ وأي قيمة دينية للنفس أو للإنسان في هذا المجتمع ؟

لنبذأ بعلاقة الإنسان بالبيت : ﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكناً ، وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ، ومن أصواتها وأوبارها وأشعارها أثناً ومتاعاً إلى حين ﴾ ؛ « فنلاحظ أن هذا الوصف ينطبق في آن على السكنى في المدن وفي البدية . لكن كيف يكون الأمن السكنى باعتماداً على أية قواعد أخلاقية » ؟ ﴿ يا أيها الذين آمنوا ، لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنوا وسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم ، لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكي لكم ، والله بما تعملون عليم ﴾ . قوله أيضاً : ﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من أتقى وأتوا البيوت من أبوابها ﴾ .

وإذا انتقلنا إلى العلاقة الاجتماعية داخل البيت نلاحظ أن القرآن يشدد على تكريم الوالدين ، وعلى تنشئة الأولاد تنشئة دينية وأخلاقية : ﴿ ووصينا الإنسان بوالديه ، حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أنأشكر لي ولوالديك ، إلى المصير ﴾ ؛ ﴿ يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصرخ خدك للناس ولا تمشر في الأرض مرحًا ، إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقتصر في مشيك وأغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير ﴾ . ويندب القرآن النفس على اجتناب الظن والتتجسس والاغتياب والسخرية والتنابز بالألقاب ، بقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسو ، ولا يغتب بعضكم بعضاً ، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه .. ﴾ ؛ ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ، ولا نساء من نساء عسى أن يكنَّ خيراً منها ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابذوا بالألقاب ، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتبع فأولئك هم الظالمون ﴾ . ويدين القرآن النفاق بشكله الفردي والجماعي ، ويندد باللغو وشهادة الزور : ﴿ والذين لا يشهدون الزور إذا مروا باللغو مروا كراماً ﴾ ؛

﴿يقولون بأسنتهم ما ليس في قلوبهم ..﴾ ؛ ﴿لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان ، فثارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ..﴾ .

ومما يلاحظ تشديد القرآن على قيمة الإنسان ، وأيضاً على ابتلاعه وصراعه ، وصون نفسه : ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ ؛ ﴿كلا إن الإنسان ليطفي . أن رأء استغنى﴾ ، ﴿فاما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمـنـ . وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربـيـ أهـانـ . كـلاـ بلـ لاـ تـكـرـمـونـ الـيـتـيمـ ،ـ وـلـاـ تـحـاضـرـونـ عـلـىـ طـعـامـ الـمـسـكـينـ .ـ وـتـأـكـلـونـ التـرـاثـ أـكـلـاـ لـمـ .ـ وـتـحـبـونـ الـمـالـ حـبـاـ جـمـاـ﴾ .ـ وـيـشـرـ النـاسـ بـالـيـسـرـ :ـ ﴿يـرـيدـ اللـهـ بـكـمـ الـيـسـرـ ،ـ وـلـاـ يـرـيدـ بـكـمـ الـعـسـرـ﴾ ،ـ ﴿وـإـنـ كـانـ ذـوـ عـسـرـةـ فـنـظـرـةـ إـلـىـ مـيـسـرـةـ﴾ .ـ وـيـحدـدـ الـمـسـؤـلـيـةـ وـالـتـكـلـيفـ فـيـ مـسـتـوـيـ الـكـسـبـ الـبـشـريـ ﴿لـاـ يـكـلـفـ اللـهـ نـفـسـاـ إـلـاـ وـسـعـهاـ ،ـ لـهـ ماـ كـسـبـتـ وـعـلـيـهـ ماـ اـكتـسـبـتـ﴾ .ـ وـيـحدـرـ كـثـيرـاـ مـنـ قـتـلـ النـفـسـ وـيـحدـدـ الـعـقـابـ :ـ ﴿لـاـ تـقـتـلـوـ النـفـسـ الـتـيـ حـرـمـ اللـهـ إـلـاـ بـالـحـقـ ،ـ وـمـنـ قـتـلـ مـظـلـومـاـ فـقـدـ جـعـلـنـاـ لـوـلـيـهـ سـلـطـانـاـ فـلـاـ يـسـرـفـ فـيـ الـقـتـلـ أـنـ كـانـ مـنـصـورـاـ﴾ ،ـ ﴿لـاـ تـقـتـلـوـ أـلـادـكـمـ خـشـيـةـ إـمـلـاقـ ،ـ نـحـنـ نـرـزـقـهـ إـلـيـاـكـمـ ،ـ إـنـ قـتـلـهـمـ كـانـ خـطـأـ كـبـيرـاـ﴾ .ـ ﴿وـمـنـ قـتـلـ مـؤـمـنـاـ خـطـأـ فـتـحـرـيرـ رـقـبةـ مـؤـمـنةـ وـدـيـةـ مـسـلـمـةـ إـلـىـ أـهـلـهـ إـلـاـ أـنـ يـصـدـقـواـ ؛ـ فـإـنـ كـانـ مـنـ قـوـمـ عـدـوـ لـكـمـ وـهـوـ مـؤـمـنـ فـتـحـرـيرـ رـقـبةـ مـؤـمـنةـ .ـ وـإـنـ كـانـ مـنـ قـوـمـ بـيـنـكـمـ وـبـيـنـهـمـ مـيـنـاقـ فـدـيـةـ مـسـلـمـةـ إـلـىـ أـهـلـهـ وـتـحـرـيرـ رـقـبةـ مـؤـمـنةـ .ـ فـمـنـ لـمـ يـجـدـ فـصـيـامـ شـهـرـيـنـ مـتـابـعـيـنـ تـوـبـةـ مـنـ اللـهـ ..﴾ ؛ـ ﴿وـمـنـ قـتـلـ مـؤـمـنـاـ مـتـعـمـداـ فـجـزـاءـهـ جـهـنـمـ خـالـدـاـ فـيـهـاـ﴾ .ـ

### ب - التعامل الإجتماعي :

إن المبدأ العام للتعامل الإجتماعي في القرآن هو منع الظلم عن الناس : ﴿إنما السـبـيلـ عـلـىـ الـذـيـنـ يـظـلـمـونـ النـاسـ ،ـ وـيـبغـونـ فـيـ الـأـرـضـ بـغـيرـ الـحـقـ ،ـ أـولـئـكـ لـهـمـ عـذـابـ أـلـيمـ﴾ .ـ لكنـ كـيـفـ السـبـيلـ إـلـىـ إـلـغـاءـ الـظـلـمـ ؟ـ يـيـدـوـ أـنـ الـحـقـ الـإـقـتـصـاديـ هـوـ السـبـيلـ الـإـجـتمـاعـيـ الـأـخـيـرـ لـرـفـعـ الـظـلـمـ عـنـ الـبـشـرـ .ـ وـلـهـذـاـ إـنـ تـشـدـدـ الـقـرـآنـ عـلـىـ الـجـانـبـ الـإـقـتـصـاديـ يـيـدـوـ وـاقـعـاـ ،ـ لـكـنـ دـوـنـ الـوـلـوجـ فـيـ الـمـشـكـلـةـ الـطـبـقـيـةـ :ـ ﴿إـنـمـاـ الصـدـقـاتـ لـلـفـقـرـاءـ وـالـمـسـاكـينـ وـالـعـامـلـيـنـ عـلـيـهـاـ﴾ .ـ

والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم » ، « وَاتْ ذَا الْقَرِبَى حَقَهُ وَالْمُسْكِنُ وَابْنُ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِيرًا . إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينَ ». « وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عَنْقَكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْط فَتَقْعُدْ مَلُومًا مَحْسُورًا » ؛ « وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتَيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشْدَهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُلًا .. وَأَوْفُوا الْكِيلَ إِذَا كَلَمْتُمْ وَزَنَوْتُمْ بِالْقَسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا .. ». « وَأَذْنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجَّ يَأْتُوكَ رَجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ . لِيَشْهُدُوا مَنَافِعَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامِ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ، فَكَلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ». « رَجَالٌ لَا تَلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيَّاتِ الزَّكَاةِ ، يَخَافُونَ يَوْمًا تَقْلِبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ » ؛ « وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرُفُوا وَلَمْ يَقْتَرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً » ، « وَلَا تَبْخُسُو النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ». « وَإِذَا قَيْلَ لَهُمْ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ ، قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا ، أَنْطَعْمُ مِنْ لَوْيَشَاءَ اللَّهَ أَطْعَمَهُ ، إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ». « إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تَسْعَ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً ، وَلِي نَعْجَةً وَاحِدَةً ، فَقَالَ إِكْفَلْنِيهَا وَعَزَّزْنِي فِي الْخُطَابِ . قَالَ : لَقَدْ ظَلَمْتُكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتْكَ إِلَى نَعْجَاهُ ، وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ » .

### ج - طوبى الملك والملكية :

أي مجتمع بشري يمكن تأسيسه على الملك الإلهي ، وإلحاق الملكية الإجتماعية ، وبالأحرى الملك البشري به ؟ هل سيكون مجتمعاً طبوارياً تتستر وراءه الطبقية الإجتماعية أم سيكون مجتمعاً عادلاً ؟ .

إن الملك لخالقه وحده ، وأما المخلوق فلا يملك - رغم ما يملك - : « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولی ولا نصیر » ؛ « وَلَهُ الْمَشْرُقُ وَالْمَغْرِبُ ، فَأَيْنَمَا تَولَوا فَشَمْ وَجْهَ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيهِمْ » ؛ « الَّذِي لَهُ مَلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَخَذْ وَلَدًا ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ » ، « إِنَّا نَحْنُ نَرَثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ » . لكن كيف يملك الإنسان في الدنيا ؟ إن الله ، المالك ، لا يشاركه في الملك أحد ، ولكنه - « وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلٍ » - يحوّل الملك الإلهي إلى ملكية

بشرية واجتماعية كما يشاء : ﴿ قل اللهم مالك الملك ، تؤتي الملك من تشاء وترزع الملك من من تشاء ﴾ ، ﴿ وترزق من تشاء بغير حساب ﴾ ، ﴿ مما رزقناهم ينفقون ﴾ ، ﴿ وإنه هو أغني وأفني ﴾ ، ﴿ أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون . . . ﴾ . ويرد القرآن على الأغنياء بقوله : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء . . . ﴾ ، ﴿ ما عندكم ينفرد وما عند الله باقي . . . ﴾ ، ﴿ ألم لهم نصيب من الملك فإذاً لا يؤتون الناس نقيراً . ألم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ، فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً ﴾ . وإذا كان القرآن ينفي أن يكون الأغنياء أغني من المالك الإلهي ، وأن يكون ملكهم من عندهم ، فإنه يؤكد في الآن ذاته تميز البشر اجتماعياً ، وتفضيل بعضهم على بعض في الرزق أي في الملك والملكية : ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم ، فهم فيه سواء ، أفنعم الله يبحدون ﴾ . ﴿ يسألونك عن الأنفال - قل الأنفال لله والرسول . . . ﴾ .  
 ويعالج القرآن مسألة التمييز الاجتماعي والتملك الظيفي على النحو التالي : ﴿ ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً ، فهو ينفق منه سراً وجهراً ، هل يستوون ﴾ ؟ ﴿ واضرب لهم مثلاً رجلين ، جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحفناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً . كلنا الجنتين أنت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالهما نهرأ . وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره : أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً . ودخل جنته وهو ظالم لنفسه ، قال ما أظن أن تبيه هذه أبداً . وما أظن الساعة قائمة ، ولئن ردت إلى ربى لأجدن خيراً منها متقلباً . قال له صاحبه وهو يحاوره : أكفرت بالذي خلقت من تراب ثم من نطفة ؟ ثم سواك رجلاً . . . ؟ ﴿ ألم يقسمون رحمة ربك ؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ .

## ٢ - الأمة : وحدة دينية :

يتبيّن لنا مما تقدم أن التمييز الاجتماعي في الجاه والمال والرزق والملك ، له أساس ديني وعلة إلهية . فكيف يمكن أن يفضي هذا التمييز الاجتماعي إلى وحدة دينية للشعب ، للأمة ؟ يشدد القرآن على اعتبار ﴿ المؤمنون أخوة ﴾ .

لكن أية أخوة هذه التي تقوم على التمايز والتفضيل في الملك؟ إنها أخوة إيمانية، دينية وحسب. فهل يكفي التوحيد الاعتقادي لتوحيد البشر اجتماعياً في أمة؟ وماذا سيكون حكمهم بعد الآية ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لَتَعَارِفُوا﴾؟ وماذا سيخرج من هذا التعارف؟

تردد وحدة الأمة الدينية في القرآن بين التأكيد والتناقض: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾؛ ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَاتَّخَلَّفُوا وَلَوْلَا كَلْمَةً سَيَقَتْ مِنْ رَبِّكَ الْقَضِيَّةَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فَيْهُ يَخْتَلِفُونَ﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحْمَ رَبُّكَ؛ وَلَذِلِكَ خَلْقُهُمْ وَتَمَتْ كَلْمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسَ أَجْمَعِينَ﴾؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكُنْ لِيَلْوُكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. ويحاطب الرسول بقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاقْتُلُونَ. فَنَقْطَعُوا أُمُرَهُمْ زُبُراً، كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدِيهِمْ فَرَحُونَ. فَذَرُوهُمْ فِي غُمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينَ﴾. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَمَا اخْتَلَفُ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أَوْتَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتِ بِغَيْرِ بَيِّنَهُمْ...﴾، (البقرة ٢١٣).

إذن، مشكلة خلاف الأمة ليست اجتماعية ولا حتى دنيوية عموماً في نظر القرآن؛ وإنما هي مشكلة اعتقدادية. ومن هنا كان طموح الإسلام لكيما يكون، بين كثارية الأديان والأحزاب الدينية، الموحد الداخلي لها، حزب الله الوحد. ولهذا ييرز القرآن الوحدة الاعتقادية للأديان العليا، ويتقد كل خروج عليها: ﴿وَلِيَحُكِّمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ، وَمَنْ لَمْ يَحُكِّمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾؛ ﴿لَقَدْ كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةَ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ...﴾؛ ﴿فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةَ، انتَهَا خِيرًا لَكُمْ؛ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَ النَّصَارَى عَلَىٰ شَيْءٍ؛ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتَلَوَّنُ الْكِتَابَ، كَذَلِكَ قَالَ الظَّاهِرُ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ، فَاللَّهُ يَحُكِّمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. ويظهر القرآن التردد البشري، وخاصة أهل الكتاب، بين الكفر والإيمان بهذا التوحيد الإسلامي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَرِيدُونَ

أن يفرقوا بين الله ورسله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكرر ببعض ، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً . أولئك هم الكافرون حقاً ، واعتندنا للكافرين عذاباً مهيناً ﴿ لَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أُولَئِءِ الْكَافِرُونَ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسْقُبُونَ . . . ﴾ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابرون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مَا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾ . ثم يحسم القرآن مسألة التصارع بين الأديان بالتشديد على وحدتها في الإسلام : ﴿ لَا تَجَادُلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ . وَقُولُوا آمَنَا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ، وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ . ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ إِلَيْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى ، وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ ، لَا نَفُرقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ ؛ ﴿ فَإِنْ حَزَبَ اللَّهُ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ .

### ٣ - الدولة وحزب الله :

في أحيان كثيرة ينظر القرآن إلى الأديان بوصفها أحزاباً اعتقادية مختلفة ؛ ولكنه يعتبر أن الإسلام هو حزب الله الوحيد ، الحزب الغالب ، الموحد للأمة ، الباني للدولة . وإذا كان نجد الكثير في القرآن من مواصفات النبي ﷺ كرجل دولة ، ومن أحكم الطاعة له ولأولي الأمر من بعده ، فإننا لا نجاد نجد شيئاً عن بنية هذه الدولة الدينية ، الخلافية : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيَطَّعِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ ؛ ﴿ وَمَنْ يَطِعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ يَدِهِ ﴾ ؛ ﴿ وَمَنْ يَطِعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأُولَئِكَ مَعَ أُولَئِكَ رَفِيقاً . . . ﴾ ؛ ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَأُولَئِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ . ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِافَ الْأَرْضِ وَرَفِعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَلِوْكُمْ فِيمَا آتَكُمْ ﴾ ؛ ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ .

ومن الواضح أن ولاية الإنسان هي لله والنبي : ﴿ لَا تَبْعُدُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِي ، قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾ ؛ ﴿ النَّبِيُّ أُولَئِي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ، وَأَزْوَاجِهِ أَمْهَاتِهِمْ ، وَأُولَئِي الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أُولَئِي بَعْضٍ ﴾ . ويحدد دور النبي في الدولة ، ويتقد عبادة الإنسان (المرموز إليها بفرعون) : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى

رسوله من أهل القرى ، فلله وللس رسول ولذى القربي واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فاتتها ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يتغرون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴿ ؛ ﴾ وامرهم شوري بينهم ﴿ . ﴾ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيئاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحبّي نساءهم إنه كان من المفسدين ﴿ ؛ ﴾ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ﴿ . ﴾

## ٩ - العرب بين الدين والقومية

يمكن القول إن التوحيد الديني الذي بُشّر به القرآن ، ظل ملغوماً بمسألة التوحيد الاجتماعي للعرب ، هذه المسألة التي ستنظر بعد ما انتهت الفتوحات العربية الإسلامية أو كادت ، وبعدما استعلى التوحيد القومي على التوحيد الديني في العهد الأموي ، فجاء الإنقلاب العباسي متستراً بالتوحيد الديني لضرب وتصفية التوحيد القومي العربي . وعليه فما هو دور الدين الإسلامي الذي بدأ مع العرب في الجزيرة ديناً قومياً من الوجهة السياسية والتاريخية ، وانتهى مع العباسين والعثمانيين وسواهم إلى دين لا قومي ؟ ويتعibir آخر هل اكتشف العرب في قوميتهم بديلاً توحيدياً لدينهم ؟ أم أن الأيديولوجية القومية ، بمعنى التوحيد الذاتي والسياسي للعرب ، خرجت من أيديولوجية توحيدهم الديني ؟

### ٢٦/ التعاطي المعاصر مع الدين :

إن أول ما يواجهه الدين في عصرنا هو مسألة التعاطي الفكري ، الاعتقادي والمسلكي ، مع مقوماته ومبرراته . وتبرز في هذا المجال اتجاهات نقدية أو تبريرية أو تجاوزية في الشرق والغرب على السواء ؛ كما تبرز في الوطن العربي مواقف متصارعة بين السلفية الدينية وبين التقدمية القومية والاشراكية العلمية . ويمكننا إجمال هذه الاتجاهات والمواقف بما يلي :

#### ١ - إعادة النظر الشاملة في الدين :

ينظر في هذه المسألة من عدة زوايا : زاوية يوغا المعرفة الممثلة للأديان ذات الإله غير الشخصي ، وزاوية المسيحية المغربية التي تطرح مشكلة

استمرار الدين بدون وحي ، ومشكلة تخطي الإنسان الغربي لمفهوم الله .

أ - يدعو سوامي فيفakananda<sup>(١)</sup> إلى إعادة النظر في مسألة علاقة البشر بالأديان وعلاقة الأديان بعضها ، على النحو التالي : « لا بد من درس الدين على أساس أوسع مما كان عليه في الماضي . ولا بد أن تزول كافة مفاهيم الدين الضيق ، الممحصورة ، والعدوانية . كذلك لا بد من التخلص عن كل مفهوم طائفي فتري ، وكل ما يسم الدين باسم قومية أو أثنية . . . فبقدر ما يتسع الفكر البشري من الواجب أيضاً أن يتسع فعله الروحي . . . » ، « ولا يجوز للأديان أن تكون حصرية ، ولا أن تنظر بعين الهراء إلى بعضها البعض ، بسبب اختلافها في الأفكار الخاصة التي تكونها عن الله . . . إن فكرة إله شخصي أو غير شخصي ، وإن أفكار الامتناهي ، الشريعة الأخلاقية ، الإنسان المثالي ، هذه الأفكار كلها لا بد أن تدخل في تعريف الدين » .

ب - أما مفهوم « الدين بدون وحي » فيعالجه جولييان هوكلسي<sup>(٢)</sup> من منظور الغرب ما بعد المسيحي ، بقوله : عبر تاريخ الإنسانية الطويل توالت أنظمة فكرية وعقائدية مسيطرة . وكان كل نظام منها يرافق تنظيمًا جديداً للفعاليات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية - مثل الزراعة وطقوسها الجديدة في مواجهة الصيد وسحره ؛ ومثل الحضارات الأولى مع مذائتها وملوكها المقدسين ورجال دياناتهم ، وأخيراً الديانات العالمية والتوحيدية - ؛ ثم قامت فيما بعد الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية مع طرائقها الفكرية المطابقة لها ؛ ونشهد الآن الشورة الإنسانية والتطورية التي تستوجب منا إعادة النظر في المضامين الأيديولوجية والإجتماعية .

ويتناول ج . هوكلسي الأساس الإعتقادى للدين ، موضحاً : أن مفهوم الله هو فرضية لم تعد تصمد اليوم علمياً ، إذ أن هذا المفهوم يتمي إلى مرحلة أيدلوجية تجاوزتها الإنسانية . وأن الإنسان الديني الذي يتخذ التطور مرزاً له لا يزال بحاجة إلى الإلهي أيضاً ولكن بدون الحاجة إلى مفهوم الله . ومما لا شك فيه هو أن التطور سيكون نواة للفرضية الدينية الجديدة . فالتطور

---

VIVEKANANDA Swâmi: Jnâna Yoga; éd. Albin Michel, Paris 1972. Voir p. 26. (١)  
HUXLEY Julian: Religion sans Révélation; éd Stock, Paris 1968. (٢)

سيرة ، نحن حصيلته وعناصره الفاعل . وهذه السيرة لا متناهية ، أي لا قيمة . وهذا يعني حلول التواصل محل الخلود ؛ والرفاه الداخلي القائم على الطاقة والسلام محل القهر ومحل الثواب والعذاب الآخرين .

لكن لماذا هذا التحول بنظرج . هو كسلی ؟

لأن طبيعة الدين بالذات تتبع من صميم الإنسان ، ومن استعداده للخوف والإكرام ، إذ أن الأمور والأحداث والأفكار التي توقف الشعور بالقدسيات هي ، في أصلها وطبيعتها ، مواضيع للشعور الديني . عليه ، فليس من الضروري أن يقوم كل دين على كائنات إلهية أو خارقة للطبيعة . وهنا لا بدّ من استحضار رأي علم النفس الديني في هذا الأمر : لقد امتاز الفكر البدائي باستعداده الملحوظ للتعبير بالصور بدلاً من المدارك أو المفاهيم (المعقولات جاءت بعد المحسوسات ، وقبل المبرهنات) . وهذه الصور تناطح الحواس والانفعالات أكثر مما تناطح العقل ، وتستعمل الرمز أكثر مما تستعمل التمثال العقلي . ومرد ذلك إلى أن الطقوس الدينية تتوجّي إثارة حالة من الاستيهاء أو الاستلهام ، كما في كلمات الصلوات التي توحّي ما يماثل إيجاء التنويم .  
ويلاحظ علم النفس الديني أن الرغبة في الهرب من الذات تشكّل نزعة نفسية أخرى في الدين . وأما «الهرب من الذات» الملحوظ لدى الإنسان البدائي فإنما يقوم على حاجته إلى تماثيل ذاته مع اللادات ، سواء بالاشتراك في جانب من العالم الخارجي أم في تكريمه إله . وفي الحالتين تتدخل العناصر الذاتية ، غير المنظمة فكريًا ، مع العالم الخارجي . في بوقعة شعور اللانا .

وحين نقارن دين الماضي بدين الحاضر ، يظهر لنا أن دين المستقبل سيهتم بتحرير الإنسان ، أكثر مما سيهتم بعمقه وانقياده لشعور الخطيئة . فإذا كانت الأشكال الأولى للطقوس الدينية هي أشكال الحركات المرافقة لشعور الخوف والإكرام ، مثل الخضوع والركوع والسباحة والتمجيد والتسبيح ، فإن الخطر الكبير في هذه الطقوس أنها أصبحت «فروضاً مقدسة» ، وباتت غايات لا سائل كما هي في الأصل . فمن الواضح أنه قبل تطور الكتابة لم يكن بمقدور الدين أن يكون سوى شأن اجتماعي بالدرجة الأولى . ولكن مع الكتابة والقراءة صار بالإمكان التعبير عن الأفكار الشخصية وإيصالها للأخرين ، ثم جاءت الطباعة لتقوي هذه السيرة . وكانت الرمزية الدينية القديمة قد

استوَعَتْ أشياءً ظريفةً وحوَلَتها إلى مواضيع للطقوس الدينية ، مثل الأفعى التي توحِي القلق ، والحيوانات المفترسة التي تثير المخاوف ، والأعضاء الجنسية البشرية ، إلخ .

ويتلاقي ج . هوكلسي مع رأي س . فيفاكاناندا ، في النظر إلى الدين ، ولكن بأسلوب آخر : إذا كان الدين حقيقةً ، أي ديناً يجعل الحياة أكثر امتلاءً ، فلا بد له من أن يتسامح وأن يحترم التنوع . وإذا كان الدين فناً فلا بد أن يتوحد كعمل فني رائع . إن ما يقربنا من المطلق هو النوعية وليس الكمية ، الوحدة الشاملة للتنوع ، وليس التنوع بحد ذاته . وأما المطلق الوحيد الذي يستطيع الإنسان معرفته فهو المطلق الفكري الذي يكونه عن الحقيقة والجمال والخير والقداسة والوحدة . ولهذا ، فإن الإيمان لا يكفي ، وإن الشعور الديني البالغ الصدق لا يكفي . وعلى المدى البعيد ، سيكون الفكر الديني الأشد حماساً هو الأكثر ضرراً ، إذا ما استند إلى رؤية خاطئة أو ناقصة ، أو إلى قانون متصلب تستخدمه السلطة . فهنا يتحول الإيمان ، دين السلطة ، إلى أداة قمع ؛ وبذلك يتخلى الدين عن قيم العقل والتسامح والرحمة . ومن المسلم به أن كل دين غير متتطور يعوق الملوكات الإنسانية وأن الدين المتتطور هو الذي يساعد ، بتنظيمه ، على توحيد شتى الملوكات الإنسانية ويعطي لكل ملكة منها الحرية الكافية للإسهام في مهمة مشتركة .

ويعود ج . هوكلسي إلى منطلقه ، مقارناً الفرضية الدينية بفرضيات العقل البشري الأخرى . فيلاحظ أن فرضية الله هي فرضية الحقيقة المطلقة ، وأن دين الوحي يقول إنه يملك حقيقة مطلقة تحدد مصير الإنسان . وهذه الفرضية تقوم بدورها على فرضية الوحي أو التنزيل ، مما يؤدي إلى قيام أديان استبدادية ، متصلة ومعارضة لكل تبدل وتطور . وفي المقابل يستخدم العقل البشري الفرضيات ، التي تعتبر ضرورية له لكي يزيد من معارفه وينظمها . ولكنها تغدو ، هي الأخرى ، خطيرة على العقل البشري إذا ما تحولت إلى معتقدات مطلقة ، ترفض الإثبات والبرهان على صحتها . وهنا ينشأ الصراع بين العلم والدين : الصراع بين تقدم معرفة صحيحة وبين نمط خاص من الفرضيات الدينية .

ج - محاولة جون روبنسون<sup>(1)</sup> الramie إلى إلغاء الفرضية الأساسية في الدين ، وهي فرضية الله . فيقول ، في هذا السبيل : قبل اكتشاف الكون من قبل الإنسان الحديث كان بالإمكان افتراض وجود الله في مكانٍ ما خارج أرض البشر ؛ واليوم يبدو أنه لا مكان له ، فلا فراغ في الكون . وأن عصر الفضاء قضى على ذلك المفهوم التبسيطي والساذج لله . ويتقد روبنسون مفهوم العالم ذي الثلاث طبقات (السماء : الله ، الأعلى ، ما فوق الطبيعة ) ، (الأرض : الدين من ضرورات الفكر البشري - هوكلسي - ؛ تمثل أسطوري لله ولعلاقته بالعالم ، الدين بدون الله يعني استقلال الإنسان عن الحياة الدينية ، لا سيما في العلم والفنون والأخلاق ) ؛ (الماء : « الحياة » تأخذ مكان « الله ») . ويتساءل روبنسون عن مصير الفكر الديني في العالم المعاصر والمقبل ، مسجلاً الملاحظات التالية :

أولاً : أن الدين يسعى لإنقاذ ما يمكن إنقاذه .

ثانياً : انقلاب المفاهيم الخاصة بالأمل (من الله إلى العمق المنشود ؛ من الأعلى إلى الأعمق ؛ وبقاء « مكانة سرية أخيرة » لله في عالم خاص هو عالم الحاجة الفردية ) .

ثالثاً : التغيير شمل كل الثقافة التقليدية وطال فرعها الديني .

رابعاً : سقط الدين اجتماعياً ، وصار الدين مدار الفرد في عصرنا ؛ وقادت الطبقات والأمم والقوميات والدول ، وأخذت التيولوجيا (علم اللاهوت) تتحول إلى أنثروبولوجيا (علم الناسوت أو الأناسة) ، وبقي الله اسمًا آخر للطبيعة ، للنوع البشري ، للحقيقة الأخيرة .

## ٢ - العرب والالتباس الديني التاريخي :

أ - عرف العرب التجربة الدينية التوحيدية في مرحلة ثقافية متقدمة (القراءة ، الكتابة ، إلخ) ؛ وقد تلاقي التوحيد الديني مع حالة من النهوض القومي ، إذ كانت العروبة آخذة في شق طريقها التاريخي أرضًا ولغة وشعباً

ROBINSON John A.T.: Dieu sans Dieu; Nouvelles éditions latimes, 26ème éd; (1) Paris 1964.

وأمة . فكانت أرض مكة ذات قيمة دينية (بشرية) مع إبراهيم وهاجر وإسماعيل ، (ومكانية) مع بئر زمزم وبيت الله والحج ، حتى صارت مكة في مقام القدس . ومن ناحية اللغة ، كانت العربية لغة العرب ثم صارت لغة الإسلام الرسمية ، لغة الدين الواحد والأمة الواحدة ، لغة الشهادة والعبادة ، لغة تكلمها آدم وهي أم الكتاب المحفوظة ، لغة إبراهيم وإسماعيل ومحمد . وأما مفهوم الشعب العربي فلم يكن متبلوراً بشكل نهائي ، إلا أن العرب كانوا يعون تفوقهم كشعب ، وكان العربي قبل الإسلام يعتبر أنه « ابن ماء السماء » ، فحارب النبي محمد ﷺ عجرفة البداوة والادعاءات الاستقراطية في آن ، وربط التفوق العربي بالتوحيد الإبراهيمي الأصلي ، فتوحد الشعب العربي على اعتباره أمة إبراهيم وإسماعيل . هذه الأمة المسلمة ، خير أمة أخرجت للناس (شعباً وديناً) ، هي أمة وسط بين المشركين المكينين الذين جعلوا الله متكاثراً على صور عشائرهم وقبائلهم وبين أهل الكتاب الذين جعلوا الله إله قبيلة خاصة غلوا يديه . من هذه الزاوية يبدو التاريخ وكأنه ، قرانياً ، تاريخ أنبياء وديانات . والحقيقة إن تاريخ العرب الدينية والنبوية سيتحول مع محمد ﷺ إلى تاريخ توحيد قومي ، إذ أنه أوجد لهم تاريخاً ، وأعطى للتاريخ شعباً منسجماً توحدت لغته وإيمانه وتقاليده وأقام له الإسلام مؤسسات وعبادات وشرائع . فالقرآن أساس البناء والتوحيد قمته<sup>(١)</sup> .

ب - وفي المقابل يرى مكسيم رودنسون<sup>(٢)</sup> أن هناك موضوعتين أو موقفين من الإسلام .

الأولى تقول : إن الإسلام دين تعصي ، ظلامي ، متحجر ، معادٍ لحرية الفكر والتقدم ، دولته قائمة على الوحي ، ومجتمعه محكم بالدوغماتية . والثانية تقول : إن الإسلام دين عقلاني ، متنور ، مفتح ، تحرري وتقديمي . ويلاحظ رودنسون أن العودة إلى الإسلام الأول تعني قلب التاريخ .

HAYEK Michel: Les Arabes ou le baptêmes des larmes; éd. Gallimard, Paris (1) 1972. voir p.p. 193-199.

RODINSON Maxime: Marxisme et Monde Musulman; éd. du Seuil, Paris 1972. (2) voir p.p. 95-125.

فما الدين بمعناه الشامل سوى حالة خاصة من حالات الأيديولوجيا عند الشعوب . والإسلام فرع من شجرة الأديان ؛ وهو أيضاً أيدلوجياً دينية ارتبطت بتنظيم اجتماعي ، فصارت حزباً ثم دولة . ويمكن ملاحظة عدة اتجاهات في هذه الأيديولوجيا : اتجاه محافظ وضيق ، اتجاه محافظ ذكي ؛ اتجاهات هرطوقية متعددة . ومع الدولة العباسية يمكن أن نلاحظ ظهور أيدلوجيا الدولة (وال الخليفة محورها ومركز الحقيقة فيها ) ، وأيدلوجيا الكوادر ، وأيدلوجيا الجماعة القائدة ؛ ثم ظهور دويلات إسلامية ، فيما بعد ، ذات أيدلوجيات متنوعة وطبقات جديدة تمارس التجارة والغزو الخارجي . وظهر من بين هذه الأيديولوجيات ، عند العرب ، حركات ثورية دعت إلى العروبة والقومية والوحدة كما دعت إلى التحرر الوطني والاشتراكية .

ج - يرى أرنولد توينبي<sup>(1)</sup> أن الإسلام هو دين العرب المتميز في العصر البطولي . ويلتفي مع رودنسون وسواء ، في القول إن صلة العرب المعاصرین بالسلفية هي بالذات مشكلة الهرب إلى الماضي (بمعنى طمس التاريخ وقلبه ) ، مثل النعامة التي تطرأ رأسها في الرمال هرباً من الآتي ، في حين أن المطلوب ، تاريخياً ، هو المجابهة الشجاعة للحاضر واستكشاف المستقبل . في بينما يتصرف السلفي غريزاً ، يصرف تقديره عقلانياً . والسلفي يشكر الله ، يومياً ، على تميزه عن البشر الآخرين ، وهذا تصرف فريسي . ويضيف توينبي إن الالتباس التاريخي الكبير عند العرب ناتج عن تداخل الفكر الأسطوري والفكر الديني والفكير الفلسفـي والعلمي بدون فاصل بينهما . والحقيقة أن الديانات قد ولدت من صدمات بين حضارات الشعوب . ولا يزال للإسلام دور حضاري في عصـرنا ، هو دور إنساني . فالإسلام يقدم للحضارة الغربية مساعدة قيمة في موقعه الوعي من الكحول والعنصرية . وإذا نجح الإسلام في إطفاء نار العنصرـيات بين المسلمين في العالم فإنه يكون قد أسهم إسهاماً كبيراً في خدمة الإنسانية المعاصرة . ولكن ليس من السهل على الإسلام أن يوحد شعوباً مشتتة من المغرب حتى الفلبيـين ، ومن الفولغا حتى الزامـبير

TOYNBEE Arnold J: La civilisation à l'épreuve; éd. Gallimard, Paris 1954. voir (1)  
p.p. 221-229.

Zambère . إن تكتيك التضامن الإسلامي سهل التصور صعب التحقيق . فقد ماتت الخلافة في الإسلام ، وظل الدين الإسلامي وحيداً في مواجهة القوميات عند الشعوب الإسلامية في عصرنا . ومع ذلك ، فلا بد من التذكير بأن الإسلام كان ، تاريخياً ، الراية التي وقف تحتها مجتمع شرقي في وجه الغزاة الغربيين . وإنه حرر ، في عهد الراشدين ، سوريا ومصر والشرق الأوسط من السيطرة اليونانية والرومانية التي دامت قرابة الألف عام . وإن الإسلام صمد ، في عهد زنكي ونور الدين والمماليك ، في وجه غزوات الصليبيين والمغول . والآن يبدو الإسلام قادراً ، مرة أخرى ، على تحدي « أية حرب عنصرية » تأتيه من الخارج . وإذا كانت المسيحية قد ولدت من زواج حضاري بين الثقافتين السامية واليونانية ( يسوع Jésus اسم مشتق من فعل سامي - الأيسوع ؟ - وال المسيح Christ من فعل يوناني ) ، فإن الأديان الكبرى ، ومنها الإسلام ، ولدت تاريخياً من لقاء الحضارة اليونانية والرومانية والحضارات المعاصرة لها ؛ وكانت المسيحية ، ثم الإسلام ، الرد البديل على التغلغل اليونياني - الروماني في العالم السوري . ولهذا يؤكد توبيني على ضرورة النظر في الأديان بمنظار الحضارات وليس بمنظار الدول الناشئة عن الحضارات .

## ٢٧/٩ من المسألة الدينية إلى القومية :

هل يمكن الافتراض أن العرب ، في عصرنا ، قد انتقلوا من المسألة الدينية واستوسعوا الإيديولوجيا الدينية - كجزء من ثقافتهم - في الإيديولوجيا القومية العربية ، إيديولوجيا التحرر القومي والاشتراكية ؟ يلاحظ حسن حنفي<sup>(٧)</sup> تعارضًا بين علم الكلام (التيولوجيا) وبين علم الأنسنة (الإنتروبيولوجيا) . فعلم الكلام ، بما هو علم الله ينسج ثقافة كلامية ، اعتقادية ، محورها الله ، فيبدو الأنماط الفكري العربي انعكاساً (Cogito réflexif) وليس فاعلاً (actif) والتىولوجيا ليست علمًا مقدسًا ، وهي ليست علمًا ، لأن الله ليس موضوعاً للعلم ؛ كما أنها بدون منهاج ، أو قل إنها حديث أو حوار ، وال الحوار

HANAFI Hassan: Théologie ou Anthropologie, in Renaissance du Monde (1) Arabe éd. Duclot, 1972. p.p. 95-125 233-276.

ليس منهجاً إلا من حيث هو منطق كلامي . وأخيراً ، فإن التيولوجيا لا تبحث عن الحقيقة وإنما تتوخى الإقناع . والله في القرآن ليس كلاماً أو كلمة ، وإنما هو فعل : وهو ليس من جهة المعرفة بل من جهة الوجود ، وإنما هو سلوك وهدى ؛ وهو ليس من جهة الحادث الغابر أو الحاضر . وأما علم الإنسانية (الإنثروبولوجيا ، علم الإنسان) فهو يتناول قضيّاً إنساناً ، ويوسّس ثقافة محورها الإنسان بما هو أنا فكري فاعل . وهنا يعتبر الوحي من وعي الإنسان وعلمه أما الله يخاطب الإنسان ويحاوره ، والإنسان هو مركز الوحي الإلهي وهدفه الأخير . إن موضوع علم الله هو الإنسان بالذات ، وبالتالي فإن علم الله لا يهتم بالله وإنما يهتم بالإنسان . وحينما يتكلم الله ، عبر الوحي ، عن نفسه إنما يتكلم مستنداً إلى الإنسان وحياته وجوده . وهذا يطرح مسألة الحرية : إن حرية الإنسان متصلة ، دينياً ، بحرية الله ؛ وهما علاقة متبادلة مع العالم . والعقل ، الموحى إليه ، ليس على صلة متبادلة مع الوحي فقط ، بل مع الواقع أيضاً . إن العقل يستوحي للإنسان ويعي واقع الإنسان معاً . ولهذا كان الإلتباس الديني والإلتباس السياسي والتاريخي كبيرين عند العرب ، حين عولج الله كموضوع كلامي مجرد عن الإنسان ، وحين عولجت المسألة السياسية وكان موضوعها رئيس الدولة (ال الخليفة ، الملك ، الوالي إلخ) وليس الشعب . إن الله لا ينفصل عن العالم بل يتصل به ، رئيس الدولة لا ينفصل عن الشعب . ولا بد من التشديد على نصوص الوحي أولها العقل ، والعقل له أولوية مطلقة على الوحي ، وهو الوحي - أو الوحي صار عقلاً . هكذا يتزاحد أصل المعرفة . فللمعرفة أصل واحد ، هو العقل ؛ وليس أصلان : العقل والوحي . وعليه فلا يمكن أن تقوم أية إنثروبولوجيا ، أي علم للأنسانة ، بدون الاعتراف بالحرية الفردية للإنسان . والفقه الإسلامي هو أقرب علوم الدين من الإنثروبولوجيا : الله هو المشرع ، والدين دستور . وأما التيولوجيا فلا بد أن تتحول إلى إنثروبولوجيا . وهذه في بلد مختلف ما هي إلا علم ملتزم ، موجّه أو مناضل ، أي أنها إيديولوجيا . والإيديولوجيا في جوهرها نظام فكري مستمد من عدة علوم إنسانية تتوخى الواقع وتغييره بأعمال البشر . إن الدين سيتحول بواسطة الأنثروبولوجيا إلى علم إنساني . فالدين يقدم افتراضاً ، يوحّي إيحاء ؛ والعلم الإنساني يتخدّه فرضية عمل ينبغي التحقق منها في الواقع . وهذا يعني أن

التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع ، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النص إلى الواقع ، وإنما يغدو سبيلاً صاعداً من الواقع إلى النص . بهذا تصوب رؤيتنا للدين : إنه وليد الواقع ، ناشيء منه وإليه يعود . وبهذا يتوضع الدين كعلم إنساني . وما تحولَ التيولوجيا إلى أنتروبيولوجيا سوى مقدمة لتحولِ الدين إلى أيديولوجيا - تحرير الأرض وتطوير الوطن . على أن التيولوجيا اليمينية في الوطن العربي ، تضع الحقيقة خارج العالم - وهذا هو الأساس الاعتقادي للديكتاتورية - ؟ فهي تيولوجيا طبقية ، محافظة ، تقوم على رؤية ثانية للعالم . ويعاقبها تيولوجيا يسارية - إذا جاز التعبير - . تضع الحقيقة في قلب العالم (الله في العالم والعالم في الله) ، فالعالم هنا هو المبتدأ والممتهن ، والله هو التقدم المتحقق في التاريخ أو في تطور الأمة . ومن هذا المنظور ، يعتبر الإسلام وحدة أنطولوجية - فهو دين وشريعة وأيديولوجيا ودولة وقومية . ويمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات إزاء الدين والقومية في الوطن العربي : منها اتجاه يساري قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا ؛ واتجاه وسط قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا الدينية الوسطية (الإسلام دين رئيس الدولة ، المارونية دين رئيس الدولة في لبنان) ، واتجاه يميني قوامه الأيديولوجيا اليمينية (الإسلام الأول ، السلطة المطلقة والتكنولوجيا الحديثة .

ويشير عبد الله العروي<sup>(1)</sup> مسألة الانتقال العربي من الدين إلى الأيديولوجيا القومية ، من زاوية الفكر التاريخي ؛ معتبراً أن الجدلية في التاريخ كانت نتيجة تقدم متواصل في محاولات الإنسان لمعرفة الطبيعة والتاريخ . لكن ماذا يمكن القول في جدلية القرآن : هل هي جدلية التحولات أم جدلية السكون ؟ إن الجدلية هي « جبر الثورة » ، جبر التغيير والتبدل ، جبر الصيرورة والتحول . وما ازدواج الحقيقة دينياً ، حقيقة الباطن وحقيقة الظاهر ، سوى مفهوم ثنائي مضاد للجدلية (الله يعلم وأنتم لا تعلمون) ؛ في حين أن الجدلية تنطلق من اعتبار الحقيقة شيئاً ملموساً ، وتصل إلى التأكيد على وحدة الحقيقة (وحدة العقل والوحى) . فيرى العروي أن الفكر الديني هو ، من إحدى المواجهات ، اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن ويخرج على التاريخ ؛ كما يرى أن الدين سياسة وأن

(1) العروي - عبد الله : العرب والفكر التاريخي ؛ دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص : ٢٣ - ١٨٨ .

العراق الإيديولوجي هو مدخل لل伊拉克 السياسي . ويحلل ، بأسلوب نceği ، صلة العرب المعاصرین بتراثهم الإسلامي ، قائلاً : « .. رباطنا بالتراث الإسلامي ، في واقع الأمر ، قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين . وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، إنما هو سراب . وسبب التخلف عندها هو الغرور بذلك السراب ، وعدم رؤية الانفصام الواقعي ، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه ، متخلقاً عنه ، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حينئذ رومانسيًّا منذ أزمان متباعدة » (٨، ٢٣) . ويضيف : « أن السلفي يظن أنه حر في أفكاره ، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل أن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره » ، « إن الاستسلام الحقيقى هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم » ، « هذه هي الأوزار والسلالس التي لن تتحرر منها إلا بحسب وعي تاريخي » ، (٨، ١٨٨) .

إذن يشدد عبد الله العروي على صراعية « العقل التاريخي » مع « الذهن الدينى » باعتبارهما متناقضين أساساً . غير أن هناك مفكرين عرباً<sup>(١)</sup> يرون صلتهم بالتراث وبالقرآن من منظورات أخرى . فالدكتور محمد أحمد خلف الله يركز على دور القرآن في تحديد الثقافة العربية السلفية وإعادة تكوينها : « لقد حرر القرآن العقل البشري حين دفع به إلى التفكير فيما خلق الله وفيما أنزل الله بدون وسيط » ، (٩، ١٣) . ويستشهد محمد عمارة (٩، ص ٩٤) بنص الإمام يحيى بن الحسين ينفي التناقض في القرآن : « أن القرآن : محكم ومتشابه ، وتزيل وتأويل ، وناسخ ومنسوخ ، وخاص وعام ، وحلال وحرام ، وأمثال وعبر ، وأخبار وقصص ، وظاهر وباطن ، وكل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضاً ، فأوله كآخره ، وظاهره كباطنه ، ليس فيه تناقض ... ». غير أن ابن رشد يقول بقيام التعارض بين ظواهر النصوص في حين ينفي سواه مظنة التناقض عن آيات القرآن . ومهما يكن الأمر ، فإننا نلاحظ وجود اتجاهين فاضلين : اتجاه ينزع متزعاً إيمانياً (الأسطورة) وآخر ينزع متزعاً عقلاً

---

(١) القرآن : نظرية عصرية جديدة ؛ منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٢ . راجع ص: ١٦ ، ٤٥ ، ٩٤ .

« العقلنة ». وهذا ما يسميه الدكتور محمد النويهي الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي<sup>(١)</sup> حين يقول : « وليس من الضروري هنا أن نلح في هذه الحقيقة : أن تطور المجتمع الإسلامي بدأ في عهد النبي ﷺ نفسه ، وأنه هو الذي اقتضى ما اقتضى من تغيير الأحكام القرآنية نفسها في الظاهرة المعروفة بالنسخ بنوعيه : نسخ بعض الآيات لفظاً ، ونسخ بعضها حكماً وإن ظلت ثابتة في النص القرآني . فلنكتفي بأن نقول أنه لم تمض برهة وجيزة بعد وفاة النبي عليه السلام حتى طرأت مشكلات لم يجد لها المسلمون حلّاً ، وظهرت مسائل لم يجدوا عليها جواباً ، لا في القرآن ولا في الحديث . الأمر الذي يدحض الاعتقاد الذي سينشأ في عصور متأخرة ، بأن القرآن والسنة هما المصادران الوحيدان للتشريع الإسلامي . فلما لم يجد المسلمون الحل والجواب في قرآن أو حديث ، ابتكروا المصدررين الآخرين اللذين أضيفا إلى القرآن والسنة ، وهما الإجماع والقياس ، اللذين يكونان معاً ما يسمى بالرأي » .

إن وجهات النظر هذه ، على تناقضاتها ، تؤكد طموح العرب ، في عصر القوميات وما بعدها ، إلى إيديولوجيا جديدة . وهذا ما لاحظه نجيب عازوري<sup>(٢)</sup> : « إن التعصب الديني لا يوجد جوهرياً في أي مكان وإنما الشعور القومي هو الذي يوجه حركات الشعوب » و « إذا توصل العرب إلى التحرر فإن ذلك يعتبر بنظر السلطان [ العثماني ] بداية يقطة القوميات ، لأنه بعد التحرر الديني يأتي الاستقلال السياسي ». ويقدم أرنولد تويني التفسير التالي لانتقال الشعوب من الدين إلى القومية<sup>(٣)</sup> : « إن إيديولوجيات ما بعد المسيحية [ في الغرب ] هي إرتدادات إلى مختلف أشكال عبادة الإنسان التي كانت المسيحية والأديان الأخرى قد حلّت محلها . فالقومية هي عودة إلى عبادة مدينة سومر وكنعان واليونان . والشيوعية ، بما هي رسالة لاستقطاب وتوحيد

(١) النويهي - محمد : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الأداب ، العدد ١٩٧٤/٥ .

AZOURY Négib: Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris 1905. (٢) voir p.p. 67-79.

TTOYNBEE Arnold: Le changement et la tradition, op .vit; voir p.p.188- (٣) 190-205.

كل الجنس البشري ، هي عودة إلى عبادة دولة المصريين والرومان . والفردية هي عودة إلى التأله اليوناني للكائن البشري الذي يكفي نفسه بنفسه - وهذا الشكل من عبادة الإنسان كان قد ولد من ثورة على الواجبات التي كانت المدن اليونانية تفرضها بصورة مفرطة ومتضادعة على مواطنها » ، (١٢ ، ص ١٨٨) .

ويضيف تويني : « أن الشيوعية والفردية هما في صراع مع القومية ، بقدر ما هما متضادتان ومتعارضتان . وكلما اصطدمت القومية بالشيوعية أو بالفردية انتصرت على هذه أو تلك » (١٢ ، ص ١٩٠) . ويستنتج : « لقد أثبتت القومية أنها من أقوى هذه الإيديولوجيات الثلاث فيما بعد المسيحية . والمأسف هو أنها أيضاً من أكثر الإيديولوجيات إثارة للانقسام » (١٢ ، ص ١٩١) . وفيما يتعلق بالدين والقومية عند العرب في العهد العثماني ، يقول تويني : « لقد ضربت الإمبراطورية العثمانية بسبب جاذبية الإيديولوجيا القومية الغربية التي أغرت بادئ الأمر الملل المسيحية في الإمبراطورية ، وأغرت في نهاية المطاف الملة الإسلامية التركية والعربية التي كانت مهمة في الماضي » (١٢ ، ص ٢٠٥) . والحقيقة أن الإيديولوجيا القومية لا تزال في الوطن العربي تضرب جذورها بمحاذاة الإيديولوجيا الدينية السائدة ، وأنها على الصعيد السياسي لم تكسب معركة التحرر الوطني في اتجاه العلمانية والتوحد القومي . ويخشى أن تستمر ظاهرة الملل الدينية عند العرب على شاكلة قوميات محلية ودوليات تشير الانقسام أكثر مما تدفع في اتجاه التوحيد القومي ، الذي كان في الجزيرة يقظ على التوحيد الديني ؛ ثم صار التوحيد الإسلامي يلعب دوراً عكسياً حينما أدخل الدين في القوميات ، فتحولت القوميات إلى أديان وعصبيات إقليمية . فإذا كان المسلمون عرباً في الأصل ، فإن رعايا الإمبراطورية الإسلامية كانوا بأكثرية من غير العرب ؛ فوجد العرب ، المسلمين والمسيحيون ، أنهم أقلية قومية في إمبراطورية متعددة القوميات ، ثم ماتت الإمبراطورية المتعددة القوميات ، وقامت على أنقاضها دول قومية عديدة تعتبر الإسلام دينها الاعتقادي ؛ ولكن العرب لا تزال تنتظرون مهمتهم التوحيد القومي التي تتجاوز في آن شتاهم الديني والإقليمي .

## ثُبَّت المراجع العام

### أ - بالعربية

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الحيدر آبادي - محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٣ - الخربوطلي - علي حسني : ١٠ ثورات في الإسلام ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٤ - أدونيس : الثابت والمتحوّل ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥ - أرمان - أدولف : ديانة مصر القديمة ، منشورات مصطفى البابا الحلبي ، مصر .
- ٦ - العروي - عبد الله : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٧ - العلوى - هادى :
  - أ - في الدين والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
  - ب - في السياسة الإسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٨ - الناضوري - رشيد : جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا ، ج ١ ، المؤسسة الثقافية ، الإسكندرية ١٩٦٦ .
- ٩ - النويهي - محمد : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الأداب ، العدد ٥ ، سنة ١٩٧٤ .
- ١٠ - أبيش - يوسف : نصوص الفكر الإسلامي ، الإمامة عند السنة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١١ - إيشانز - برجن : لمَ العقل ؟ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢ - تفسير الجلالين : القرآن وأسباب النزول .

١٣ - جماعة من الكتاب :

- أ - القرآن : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
- ب - محمد : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
- ج - علي بن أبي طالب : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ،  
بيروت ١٩٧٤ .

١٤ - دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الرابع ، ص ٢٤٤ - ٣٦٠ وص ٣٧٥ - ٣٧٧ . منشورات الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة - بيروت ، بدون تاريخ .

١٥ - ربحي - كمال : التضاد في ضوء اللغات السامية ، منشورات جامعة  
بيروت العربية ، ١٩٧٤ .

١٦ - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء : المجلد ٣ ، ص ١٧ - ٣٣ و ٣٤ - ٥٠ ،  
منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .

١٧ - رودنسون - مكسيم : الإسلام والرأسمالية ، طبعة ٢ ، دار الطليعة ،  
بيروت ١٩٧٤ .

١٨ - صالح - أحمد عباس : اليمين واليسار في الإسلام ، المؤسسة العربية ،  
بيروت ١٩٧٣ .

١٩ - عبده - الإمام محمد :  
أ - الأعمال الكاملة ، ج ٤ و ٥ ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢  
و ١٩٧٣ .

ب - رسالة التوحيد ، مكتبة الثقافة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠ - عليبي - أحمد : ثورة الزنج وقادتها علي بن محمد ، دار مكتبة الحياة ،  
بيروت ١٩٦١ .

٢١ - علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج ٤ ،  
ص ١٥٨ ، ٢٧٠ - ٢٧١ ، ٥٤١ ، ٦٠٥ ، وج ٦ ، ص ٥ ، ٣٤ ، ٨٢) .  
دار العلم للملايين (بيروت) ومكتبة النهضة (بغداد) ، ١٩٧٠ .

٢٢ - عمارة - محمد :  
أ - مسلمون ثوار ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .

ب - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية ، بيروت  
١٩٧٥ .

ج - علي عبد الرزاق - الإسلام وأصول الحكم ؛ المؤسسة العربية ،  
بيروت ١٩٧٢ .

٢٣ - فرويد - سigmوند :

أ - موسى والتوحيد ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

ب - مستقبل وهم ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

٢٤ - فلهلم - رودولف : صلة القرآن باليهودية والمسيحية ، دار الطليعة ،  
بيروت ١٩٧٤ .

٢٥ - كاهن - كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ج ١ ، دار الحقيقة ،  
بيروت ١٩٧٢ .

٢٦ - لوبون - غوستاف : حضارة العرب ؛ منشورات عيسى البابا الحلبي  
وشركاه ؛ ١٩٦٩ .

٢٧ - لينين : مختارات جديدة ، نصوص حول الموقف من الدين ، دار  
الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .

٢٨ - ماركس - أنجلس : حول الدين ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

٢٩ - موسى - منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت  
١٩٧٣ .

٣٠ - وات - مونتموري :

أ - محمد ﷺ في مكة .

ب - محمد ﷺ في المدينة . تعريب شعبان بركات ؛ منشورات المكتبة  
العصرية ، صيدا - بيروت ، بدون تاريخ .

### ب - بالفرنسية

31 - ATTALI Jacques: L'Anti - économique, P.U.F., Paris 1974.

32 - AZOURY Négib: Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris, 1905.

33 - BERQUE Jacques: Les Arabes; éd. La B.A. (Sindbad), Paris 1973.

34 - BLACHÈRE Régis: Le Coran, int. au Coran; éd. G.F. Maisonneuve, Paris 1947.

35 - BOULOS Jawad: Les peuples et les civilisations du Proche - Orient, T I-V; éd. Mouton, Paris 1968.

- 36 - **BREHIER Emile:** Histoire de la philosophie; T.I, Fas. 1; éd. P.U.F., Paris 1969.
- 37 - **ELIADE Mircea:**
- (a) Le sacré et le profane; éd. Idées, N.R.F., Paris 1965.
  - (b) Traité d'histoire des religions; éd. payot, Paris 1968.
- 38 - **HAMIDULLAH-Muhammad:** Le prophète de l'islam; T.I sa vie; T.II. son œuvre. éd. Librairie philosophique; Paris 1959.
- 39 - **HANAFI - Hassan:** Théologie ou Anthropologie. in Renaissance du monde arabe; éd. Duclot, 1972.
- 40 - **HAYEK - Michel:** Les Arabes ou le baptême des larmes, éd. Gal-limard, Paris 1972.
- 41 - **HUXLEY - Julian:** Religion sans révélation; éd. Stock, 1968.
- 42 - **LINSEN - Robert:** Science et Spiritualité, éd. Linsen, Bruxelles 1974.
- 43 - **LUPASCO - Stéphane:** Les trois matières, série 10/18, No. 473, éd. Julliard, Paris 1960.
- 44 - **MONOD - Jacques:** Le hasard et la nécessité; éd. du Seuil, Paris 1972.
- 45 - **MURR - Alfred:** EL, Yahvé et Jésus; Ed. Cadmus, 20. éd., Beyrouth 1966.
- 46 - **OSTRANDNER Sheila et SCHRODER Lynn:** Fantastiques Recherches Parapsychiques en U.R.-S.S.; éd. Robert Laffont; Paris 1973.
- 47 - **PIRENNE - Jacques:**
- (a) Les - grandes courants de l'histoire Universelle, T.I - VII; éd. Albin Michel, Paris 1960.
  - (b) La religion et la morale dans l'Egypte antique, éd. Albin Michel, Paris 1965.
- 48 - **ROBINSON - John A.T.:** Dieu sans Dieu, N.E.L., 26ème éd., 1964.
- 49 - **RODINSON - Maxime:** Marxisme et monde musulman; éd. du Seuil, Paris 1972.
- 50 - **TOYNBEE - Arnold J.:**
- (a) La religion vue par un historien, N.R.F., Paris 1963.
  - (b) La civilisation à l'épreuve; Gallimard, Paris 1954.
  - (c) Le Changement et la tradition; Payot, Paris 1965.
- 52 - **VIVEKANANDA - Swâmi:** Jnâna - Yoga, Albin Michel, Paris 1972.

## الفهرس

---

١ - استهلال .....	١
٧	
١/١ كتابُ للعقل .....	٧
٢/١ الانقياد الاعتقادي والجدليات .....	٩
٣/١ المجادلة القرآنية وجدل العربية .....	٢٠
٤/١ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي .....	٢٢
٢ - العرب والدين .....	٢٣
٢/٢ العرب وأديان خارج الجزيرة .....	٢٣
٦/٢ معتقدات العرب الدينية .....	٣٥
٧/٢ التوحيد الحنيفي قبل القرآن .....	٣٧
٣ - الأصل الاجتماعي للدولة الدينية .....	٤١
٨/٣ الملك أساس السلطة .....	٤١
٩/٣ تقسيم العمل والتراتب الاجتماعي .....	٤٥
١٠/٣ الاعتقدات الاجتماعية والدولة .....	٤٩
١١/٣ جدلية الانقسام السياسي والديني .....	٥٥
٤ - عروبة محمد ﷺ والقرآن .....	٥٩
١٢/٤ العرب ومحمد ﷺ .....	٥٩
١٣/٤ شخصية النبي ﷺ القيادية .....	٦٢
١٤/٤ قرآن العرب .....	٦٦

٥ - جدلية القرآن .....	٧١
١٥/٥ آلهة العرب وإله القرآن .....	٧١
١٦/٥ جدل الوعي والوحى .....	٧٧
١٧/٥ الغيب والطبيعة والبشر .....	٨١
٦ - جدلية الغيب والأنبياء .....	٨٤
١٨/٦ الغيب الإلهي .....	٨٤
٦/٩ الأنبياء والغيب .....	٩١
٦/٢٠ النبوة بين الانقياد والصراع .....	٩٨
٧ - جدلية الخلق والطبيعة .....	١٠٠
٧/٢١ جدلية الخلق والنشر .....	١٠٢
٧/٢٢ جدلية الطبيعة والإنسان .....	١٠٦
٨ - جدلية البشر والمجتمع .....	١١٨
٨/٢٣ جدلية الانقياد والصراع .....	١١٨
٨/٢٤ جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية .....	١٢٤
٨/٢٥ جدلية المجتمع والأمة والدولة .....	١٤٩
٩ - العرب بين الدين والقومية .....	١٥٧
٩/٢٦ التعاطي المعاصر مع الدين .....	١٥٧
٩/٢٧ من المسألة الدينية إلى القومية .....	١٦٤
ث بت المراجع العام .....	١٧٠
الفهرس .....	١٧٤

## المؤلف وأعماله

■ مولود في صور / لبنان سنة 1942 ؛ مجاز في الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ليون ، 1966 .

دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ليون ، 1968 . دكتوراه دولة في الفلسفة ، جامعة باريس الثامنة ، 1984 . أستاذ الفلسفة والمعرفة الإجتماعية في معهد العلوم الإجتماعية (بيروت) / الجامعة اللبنانية .

### ■ مؤلفاته الرئيسة :

- مضمون الأسطورة في الفكر العربي .
- جدلية القرآن .
- المرأة العربية وقضايا التغيير .
- المعرفة الإجتماعية في أدب جبران .
- ماذا يجي من الفلسفة العربية ؟
- سارتر : تهافت أخلاقية السياسة .
- فلسفة الإجتماع العربي : I القيادة ، II الديمocratie .
- الثقافة الشعبية : قواعد سوسيولوجية .
- مفاهيم أساسية في علم الإجتماع .
- خطاب العقل التوحيدى (فلسفة التوحيد) .
- كتاب الحياة : أمواج ورياح (أدب الحب) .
- عالم الكلمات الصغيرة (تجربتي الثقافية) .
- عالم الكلمات الكبيرة (تجربتي السياسية) .
- مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي / فرنسي / إنكليزي) .
- قاموس الخليل (فرنسي / عربي) .
- مولد العقل في الإسلام .